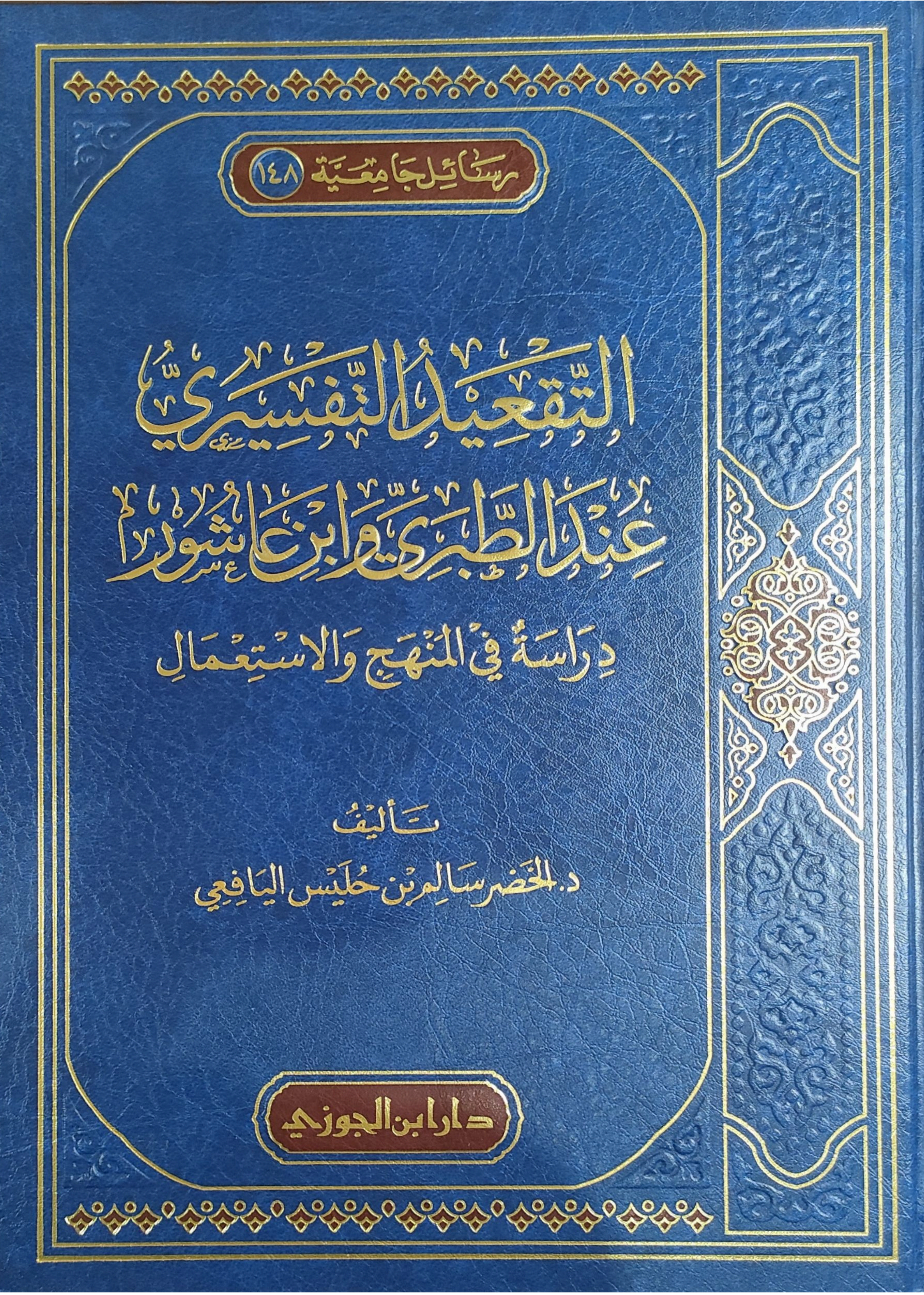
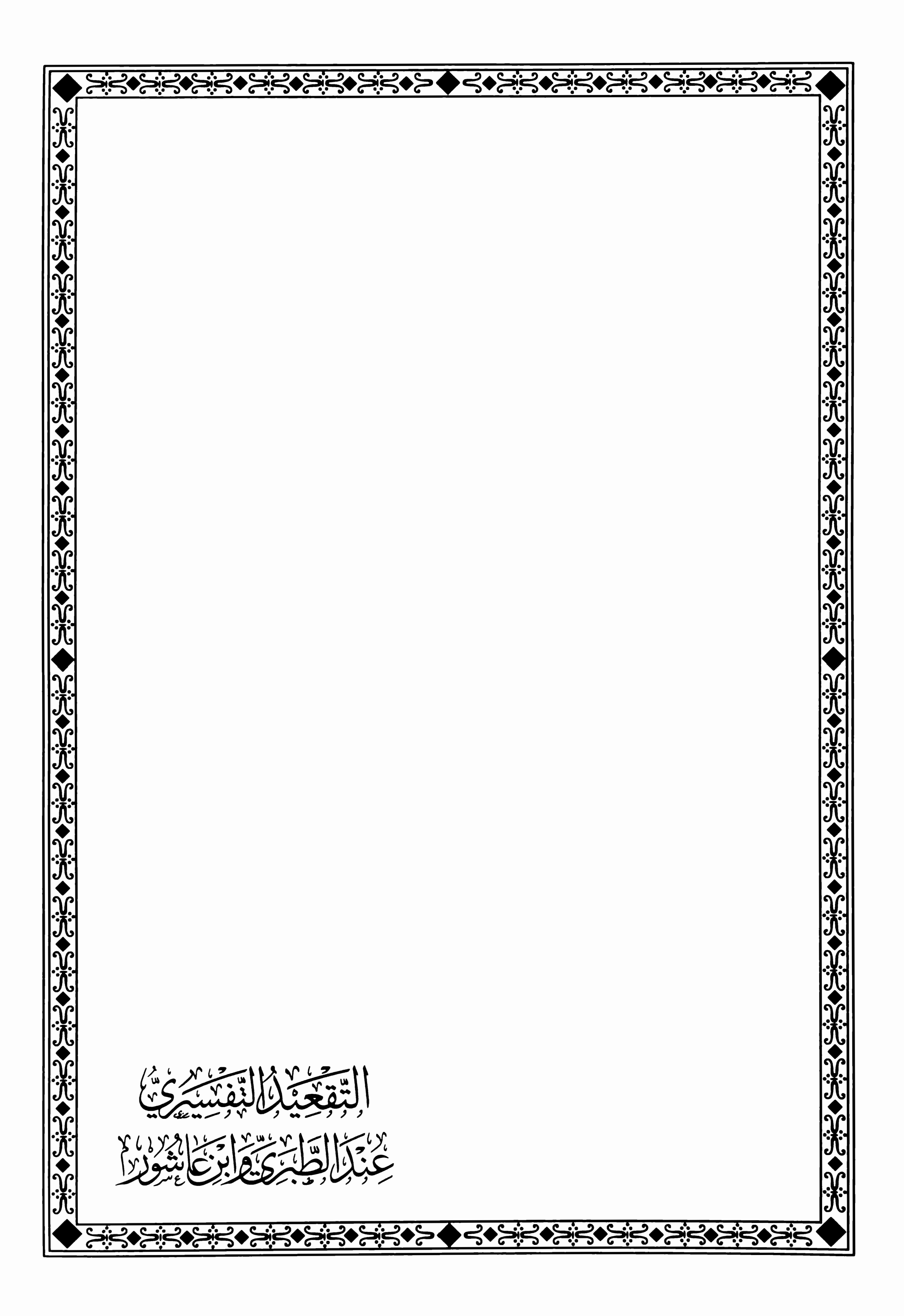

رسائل جامعية ١٤٨
التقعيد التفسيري
عند الطبري وابن عاشور
دراسة في المنهج والاستعمال
تأليف
د. الخضر سالم بن حليس اليافعي
دار ابن الجوزي



التقعيد التفسيري

عند الطبري وابن عاشور



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية:

الدمام - حي الريان - شارع عثمان بن عفان

ت: ٠١٣٨٤٢٨١٤٦ - ٠١٣٨٤٦٧٥٩٣

٠١٣٨٤١٢١٠٠

ص ب. واصل: ٨١١٤

الرمز البريدي: ٣٢٢٥٦

الرقم الإضافي: ٤٩٧٣

الرياض - ت: ٠٥٩٢٦٦٢٤٩٥

جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨

الأحساء - ت: ٠١٣٥٨٨٣١٢٢

جدة - ت: ٠١٢٦٠١٠٠٦٣

جوّال: ٠٥٨٣٠١٧٩٥١

لبنان:

بيروت - ت: ٠٣/٨٦٩٦٠٠

فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١

مصر - القاهرة:

جوّال: ٠١٠٠٦٨٢٢٧٨٣

٠١١١٢٤٥٨٤٤٤ - ٠١٢٨١٩١٤٠٠١

aljawzi@hotmail.com

+966503897671

aljawzi

eljawzi

ibnaljawzi.com

ح دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٤٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

اليافعي، الخضر سالم حليس

التقعيد التفسيري عند الطبري وابن عاشور دراسة في المنهج والاستعمال. / الخضر سالم حليس اليافعي - ط١..- الدمام، ١٤٤٥هـ

٥٦٦ص؛ ١٧×٢٤سم

ردمك: ٨ - ٩٢ - ٨٣٨٩ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - التفسير أ. العنوان

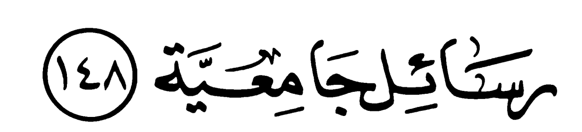
ديوي ٢٢٧ ١٤٤٥/٢٥٠١

الطبعة الأولى

١٤٤٥

٢٠٢٣

الباركود الدولي: 9786038389928



التقعيد التفسيري عند الطبري وابن عاشور

دراسة في المنهج والاستعمال

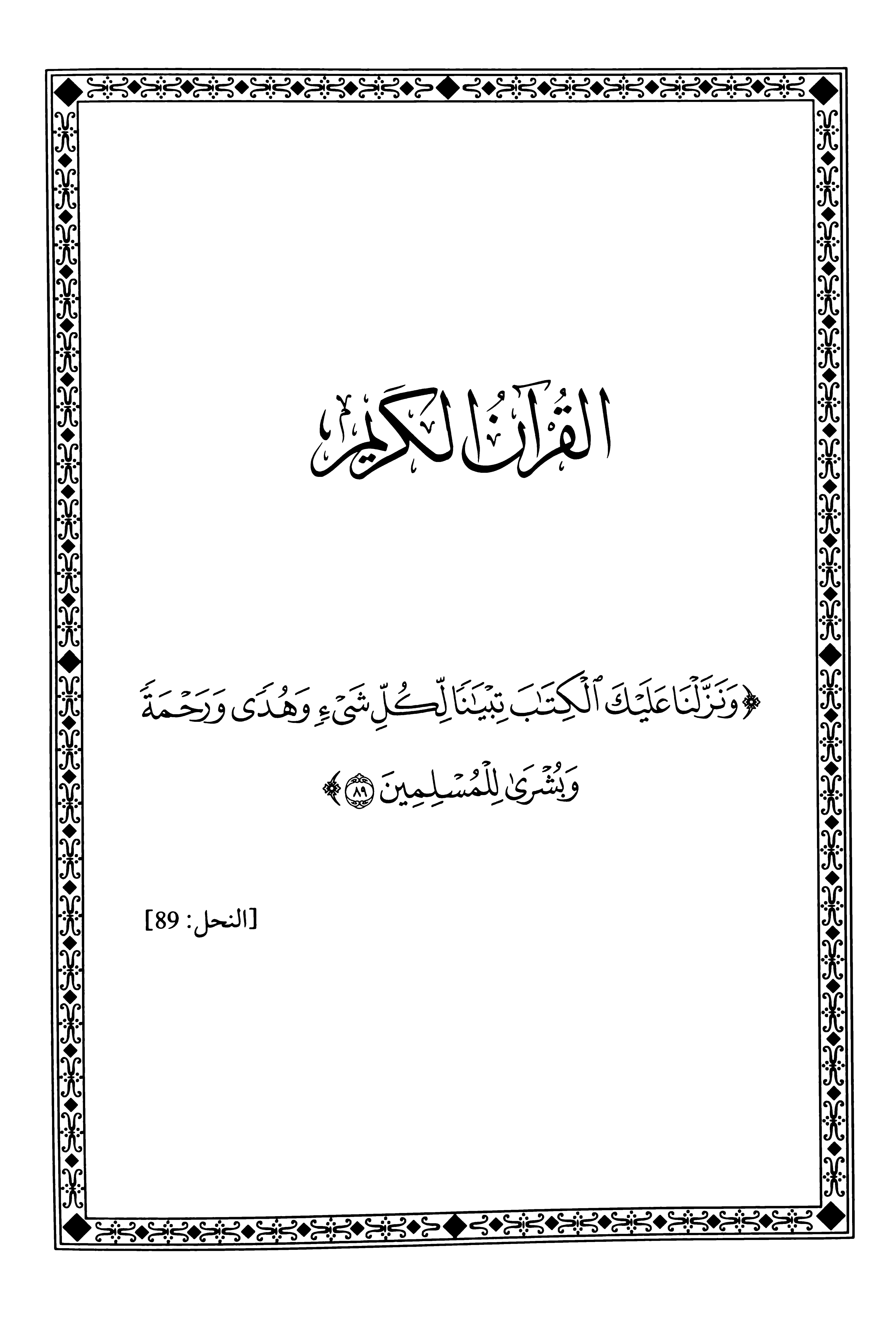
تأليف

د. الخضر سالم بن حليس اليافعي

دار ابن الجوزي



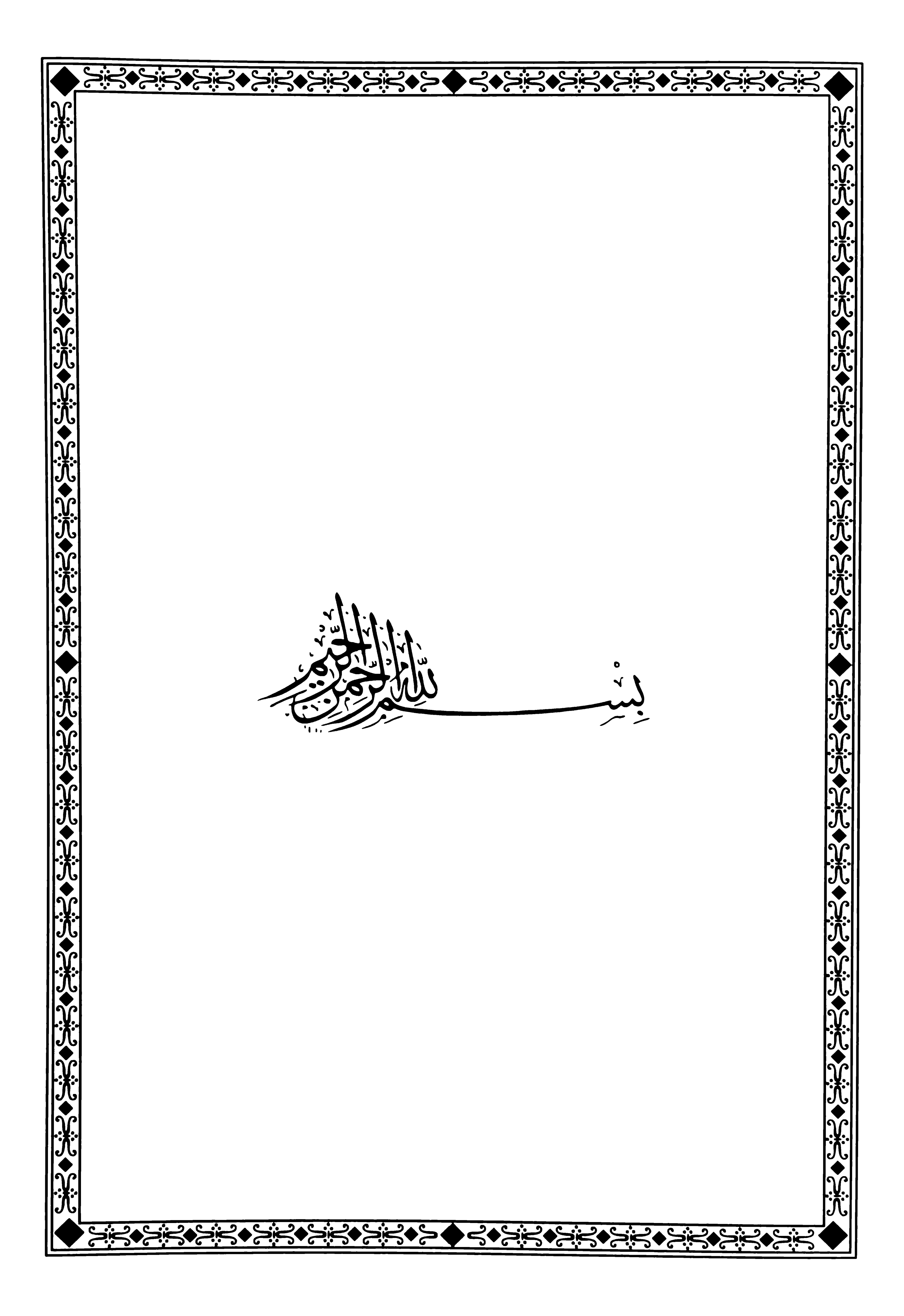
أصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه تقدم بها الباحث إلىٰ قسم التفسير وعلوم القرآن بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالسودان، ونال الباحث فيها درجة امتياز مع مرتبة الشرف، مع التوصية بالطباعة والتداول بين الجامعات، وكانت تحت إشراف الدكتور: حمزة حسن سليمان، ومناقشة كل من: الدكتور: قاسم بشرى، والدكتور: قرشي حسن طه، ونوقشت بتاريخ: ٢٧/ ربيع الآخر/ ١٤٤٤هـ.

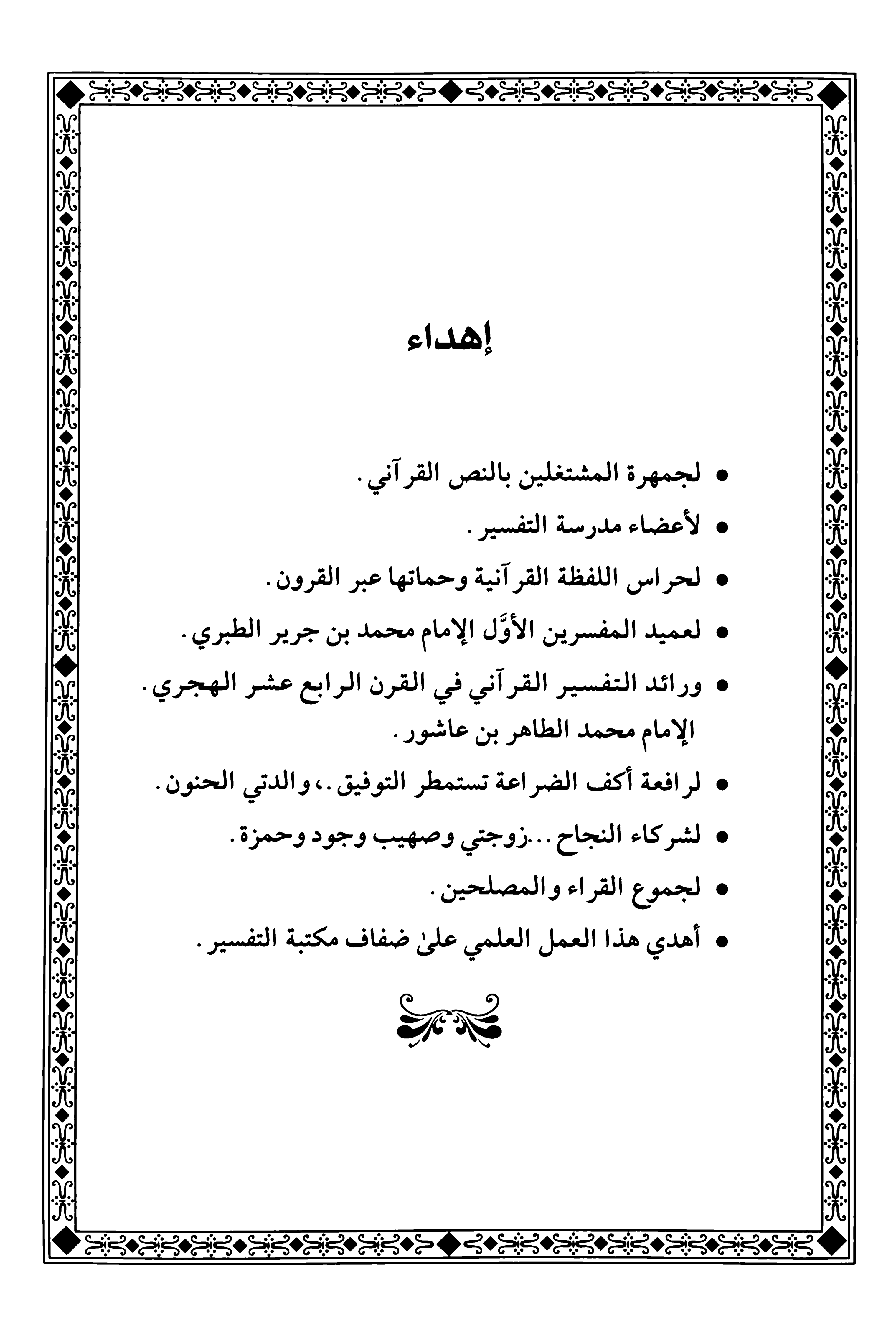


القرآن الكريم

﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ
وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ٨٩﴾

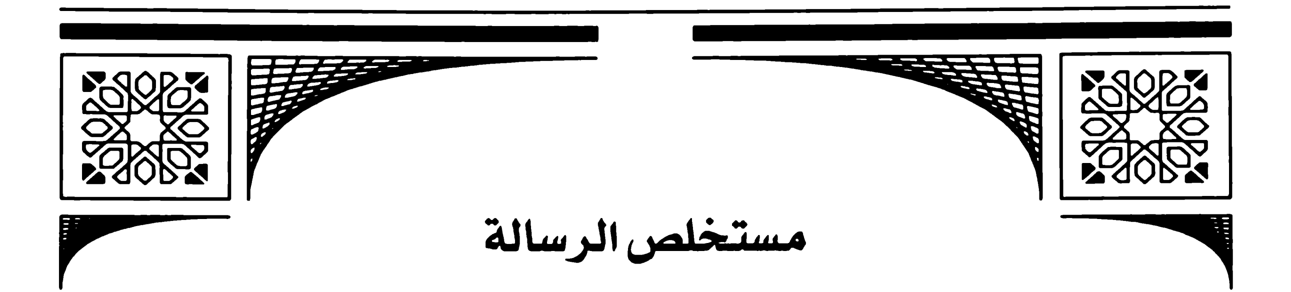
[النحل: 89]


بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

- لجمهرة المشتغلين بالنص القرآني.
- لأعضاء مدرسة التفسير.
- لحراس اللفظة القرآنية وحماتها عبر القرون.
- لعميد المفسرين الأوَّل الإمام محمد بن جرير الطبري.
- ورائد التفسير القرآني في القرن الرابع عشر الهجري.
  الإمام محمد الطاهر بن عاشور.
- لرافعة أكف الضراعة تستمطر التوفيق.، والدتي الحنون.
- لشركاء النجاح...زوجتي وصهيب وجود وحمزة.
- لجموع القراء والمصلحين.
- أهدي هذا العمل العلمي علىٰ ضفاف مكتبة التفسير.

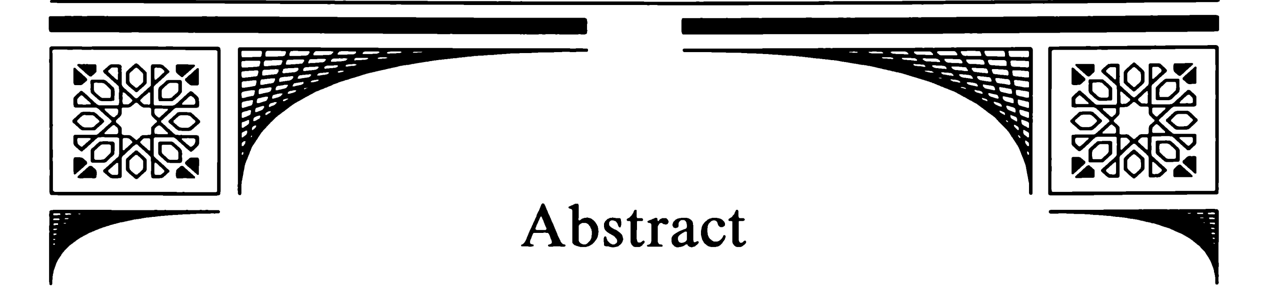


مستخلص الرسالة

يتغيًّا هذا البحث -«قواعد التفسير عند الطبري وابن عاشور/ دراسة في المنهج والاستعمال»- فهم المنهاج التفسيري الذي سار عليه الشيخان الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: 310)، والإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) في مدونتيهما التفسيريتين (جامع البيان) و(التحرير والتنوير)، ويحاول الاقتراب من فهم طريقة عملهما في استعمال أدوات التفسير وموارده، ويجري تنقيبًا في صنعة التقعيد التفسيري المستخدم في التفسير تنظيرًا وتطبيقًا؛ محاولًا البحث في إيجاد مقاربات منهجية، ومسلكيات تطبيقية بين الشخصيتين، تمنحنا مزيدًا من متانة التقعيد التطبيقي والخروج بجملة مفيدة تمكِّننا من تطوير التقعيد في درس التفسير والبِنَاء البَنّاء علىٰ هذه المسلكية.

فدرستُ في **الفصل الأوَّل**: سيرة الرجلين وبينتُ تجلياتها علىٰ شخصية التفسير وأهمية استكمال شروط المفسر قبل التفسير، ودرستُ في **الفصل الثاني**: منهاج الإمام الطبري في تنفيذ أعمال التفسير وخارطة سيره في تنفيذ المشروع، **وفي الثالث**: منهاج الإمام ابن عاشور في تنفيذ أعمال التفسير وخارطة سيره في تنفيذ المشروع، **وفي الرابع**: عمدتُ إلىٰ قراءة طريقة التقعيد التفسيري الذي صنعه الرجلا ،ن ونفَّذاه في مضامين التفسير.

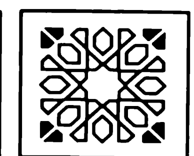
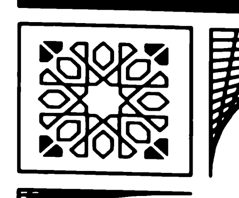
إن خلاصة ما ينشده هذا البحث أن يرسم الطريق لسالكيه في ضبط التفسير بقواعده، وتعريف المشتغلين في حقل التفسير بأهمية الانضباط فيه، والتحرك في مضماره وَفْقَ منهاج صارم يسمح للتفسير بالثبات والنضوج.



Abstract

This research entitled The Rules of Tafsir by al-Tabari and ibn Ashur aimed at figuring out the Tafsir's method pursued by Imam Muhammad ibn Jarir al-Tabari (224-310 AH) and Imam Muhammad al-TAhir ibn Ashur (1292-1393 AH) in their tafsir records, JAmi al-BayAn and al-Tahrir wa'l-Tanwir.The researcher sought to get close to comprehending how they used Tafsir's tools and resources, deeply exploring the process of exegetical rule-making used both theoretically and interpretively in Tafsir.The researcher also looked for methodological approaches and applied practices of the two characters, which provides an applied rule-making with solid foundation and helps coming up with an effective outcome that enables developing the rule-making regarding tafsir and building on such approach. In Chapter I, I examined the character of both authors and showed its reflection on tafsir process and the essential requirements for an author of tafsir prior to those for tafsir itself. In Chapter II, I focused on Imam al-Tabari s method of implementing the tafsir process and his project roadmap.Chapter III was allocated for Imam ibn Ashur and his way to implement the tafsir process and for his project roadmap. As for Chapter IV, I examined the way of tafsir rule-making developed and implemented in tafsir contents by both Imams. The ultimate aim of this research is to provide a map for those who decided to proceed towards regulating tafsir rules، and to familiarize those working in this field with the importance of relevant discipline and being within its orbit according to standard methodology achieving coherence and maturity.

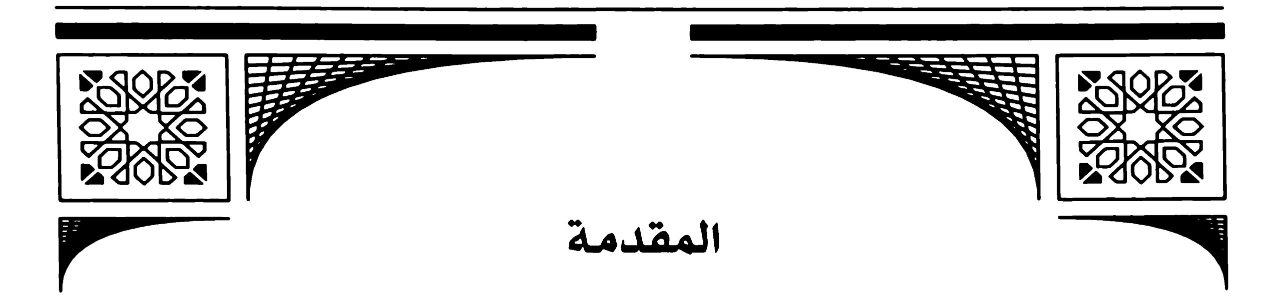


فهرس الموضوعات

الفصل الثالث





المقدمة

الحمد للَّه الذي أنزل كلمته الأخيرة للبشرية في كوكب الأرض ممثلة بهذا القرآن، خاتمة الكتب السماوية، هدايةً للإنسانية التائهة في تضاريس الأرض، مقدمًا لها خلاصات سميكة مركزة، ممثلة بقائمة السنن الإلهية الهادية المُعبِّرة عن الحضور الإلهي في الكون، وعن القانون الذي يحكم حركة متغيراته، وجعله هاديًا للمسلك القويم، والطريق المستقيم، دقيقًا محكمًا غير ذي عوج، وبلغ به من الكمال الأوج، وبيَّن عناوين مقاصد إنزاله الأربعة: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]، فهو تبيان لعالم الشهادة والغيب، وهداية للبشرية من المتاهة والريب، ورحمة للإنسانية لما تغشّاها من النقيصة والعيب، وبشارة عاجلة لجموع المسلمين.

والصلاة والسلام علىٰ السراج المنير، الهادي البشير، من أضاء اللَّه به عقول البشرية، وبدَّد به ظلام الجاهلية، وجعله نموذجًا تطبيقيًّا للنصوص القرآنية، وقبسًا ملهمًا للإنسانية؛ ومبينًا لما ترشد إليه الدلالات القرآنية، فصلىٰ اللَّه عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليمًا.

أما بعد:

فإن أعمال التقعيد التفسيري قد شغلت الذهن العلمي ولا تزال تشغله، فلم يشفِ غليل العلماء والمختصين ما أُنجزَ من بحوث ودراسات في هذا الموضوع، ولا يزال درس التفسير يتطلع إلىٰ إضافات نوعية تقفز به أبعد مما هو عليه اليوم، ولا تزال شهية رواد مدرسة

التجديد الإسلامي المنضبط مفتوحة لالتهام مزيد من الأبحاث العلمية الراسخة في ذات الموضوع، وسيبقىٰ هذا الباب مفتوحًا ما بقي القرآن روحًا يعيد للأمة نبض حياتها كلما أدركها الفتور.

إن إعادة قراءة المناهج الابتكارية التي سار عليها أساتيذ درس التفسير ورواده في أطروحاتهم التفسيرية -التي تلقتها الأوساط العلمية بالقبول والترحاب، ونظرت إليها بإعجاب، بوصفها إنجازات علميَّة متينة، والتنقيب النشط في اكتشاف تلك القواعد التي حفلت بها مدوناتهم التفسيرية، وملاحظة سياقات التطبيق عن كثب- يسمح لنا بالعثور علىٰ الطرق العلمية التي منحتهم ذلك الإمكان، وسمحت لهم بتجليات الإبداع التفسيري في مشروعاتهم العلمية التي قدموها بما لم تسمح لغيرهم من الذين ظلوا يمارسون الاجترار والتكرار علىٰ هيئة تلخيصات واختصارات، دون المعرفة الدقيقة بأدواتهم ووسائل الإنتاج المعرفي الخاص بهم.

إن فكرتَيْ «التجديد» و«التأسيس» أخوان لأب وأم، ومن يجهل كيف تأسست المعرفة لا يعرف كيف يجددها بتعبير الدكتور محمد أبو موسىٰ، والعودة إلىٰ أساتذة الإنتاج التفسيري الأصيل والبحث في آليات عملهم يمنحنا القدرة علىٰ البناء والانطلاق من حيث انتهوا بدلًا من العودة المجهولة إلىٰ حيث بدؤوا، والفحص الدقيق كيف كانت تعمل ماكينات عقولهم، وماذا كان يدور في أفكارهم لحظة الإنتاج، ولا أجلَّ من المعرفة إلا أن نعرف كيف كشف العقل عن دقائق هذه المعرفة وكيف أوجدها؟

والقراءة الجديدة لهذه الجهود المعرفية تعتمد علىٰ عمليتي التفكيك والتركيب، بعيدًا عن الإطار التقليدي الذي قرئت فيه، فقد مضىٰ

(ميكرفون) التفسير ينظر إليها من ذلك الإطار الذي قُدِّمت به، وسبق آخرون للتعريف العام بها، دون أن تتخلص من تلك التأطيرية التي رسمت صورة محددة لم يتجاوزها الذهن العلمي، وبقي يشرحها وَفْقَ تلك القراءة فقط، دون العودة المباشرة إلىٰ المصدر والتحقق منه عن طريق قراءة تحليلية جديدة يجوِّدها تطوّر مناهج اليوم، ويجريها قلم محايد، ويصوغ معناها قارئ آخر منحه اللَّه من النظر والتأمل ما لم يمنح غيره من السبَّاقين بقراءة سطحية دُوِّنت وَفْقَ قناعات مسبقة، وتأطيرات فكرية حجبت الاستفادة من مناهج المتقدمين والمتأخرين.

وبناء علىٰ ذلك عمدتُ إلىٰ شيخين من أساتيذ درس التفسير بينهما أكثر من عشرة قرون، تلقت الأوساط العلمية أوراق بحثيهما في التفسير بالقبول والإعجاب، وطالعتُ فيما قدماه من قواعد التفسير وتفعيل موارده التي نستطيع استنتاجها من موسوعتيهما التفسيريتين بقراءة جديدة، ومحاولة البحث لإيجاد مقاربات منهجية، ومسلكيات تطبيقية بين الشيخين، تمنحنا مزيدًا من متانة التقعيد التطبيقي، والخروج بجملة مفيدة تمكِّننا من تطوير التقعيد في درس التفسير والبِنَاء البَنَّاء.

- **أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

تتجلىٰ أهمية الموضوع في عنايته بضبط العمل التفسيري، وتركيزه علىٰ جودته، واستدعائه مشروعين من أكبر مشاريع مكتبة التفسير وموسوعاته للاطلاع والإفادة من المقدمات والنتائج التي قدماها.

فهذا العمل يقدم نمذجة تطبيقية لطريقة التقعيد في درس التفسير بالبحث عن مشروع يجمع بين التنظير والتطبيق، فكان البحث في مدونات التفسير عن مشروعين يعملان بانسجام؛ أحدهما متقدم والآخر متأخر، وصلًا للمتقدمين بالمتأخرين، وتجسيرًا لحركة العلم والتأصيل،

وتركيبًا علىٰ الفكر التقعيدي التطبيقي عبر القرون.

إن أهمية هذا العمل تتجلىٰ في البحث في طريقة عمل الشيخين وممارستهما التطبيقية في استعمال قواعد التفسير وموارده، ومسلكيتهما في تنفيذ التفسير وصياغته علىٰ النحو الذي خرجا به، وأهم الشروط والمواصفات التي ينبغي أن يمتلكها المُفسِّر، وإمكاناته التفسيرية.

واستقراء العمل التفسيري العلمي يمنحنا تعدية طرقه ومنهجياته إلىٰ آخرين، ويجعل من صناعة التفسير عملًا علميًّا مهنيًّا يمضي وَفْقَ تلك الأدوات والطرق، ويضمن الخروج بمعاني النص القرآني وحمولته الدلاليّة سليمًا من التحريف والانحراف، وتسليم تلك النتائج وتعديتها إلىٰ عالم البحث والتفسير لتنتقل من بين يدي الشيخين إلىٰ أقوام آخرين يحتفون بها تطبيقًا وتطويرًا.

فكانت جملة الأسباب الداعية لهذا البحث تتشكل في:

1- القيمة العلمية التي احتلها تفسيرا الإمامين ضمن مكتبة التفسير.

2- الجمع بين النظرية والتطبيق عند الشيخين.

3- أهمية التقعيد التطبيقي الذي امتلكه الشيخان، وتجلىٰ في أهم كتابين في التفسير عند المتقدمين وعند المتأخرين.

4- الحاجة للبناء التقعيدي التطبيقي المباشر، اكتسابًا للتأصيل والتطبيق.

5- تكوين منهجية تقعيدية منسجمة لعمل الشيخين.

- **لماذا التقعيد عند الشيخين؟**

ومن الأسباب التي دفعتني لاختيار الشيخين الطبري (ت: 310)، وابن عاشور (ت: 1393) في التفتيش عن منهاج استعمال مواردهما

وقواعدهما في التفسير وإجراء مقاربة منهجية في طريقة عملهما، هو التشابه الكبير بين شخصية الرجلين، فالإمام محمد بن جرير الطبري يتميز بالعناد العلمي في التحقيق والتمحيص وعدم التسليم المباشر للموضوعات ما لم يضعها تحت مطارق البحث والتحرير، وهو الأسلوب نفسه الذي ماز الإمامَ محمدَ الطاهر بن عاشور، وما قدمه الإمامان من إبداع في حركة التفسير تمثلت في مدونتيهما التفسيريتين التي تلقتهما أوساط مدرسة التفسير بالقبول والإعجاب، فكلاهما قدم عددًا مشابهًا في أجزاء التفسير، وكلاهما أنفق من الوقت 40 عامًا في إنجاز مشروعه، وكلاهما تميز بقدرات لُغوية وأصولية مشابهة، وظهور شخصيتيهما في ثنايا التفسير بوضوح.

إن المسافة التقريبية بين الرجلين أكثر من عشرة قرون، وهذا أيضًا يمنحنا ملاحظة تطور حركة التفسير خلال القرون العشرة، ومدىٰ قدرة ابن عاشور علىٰ البناء والتكميل والاستدراك، ومن ثَمَّ حيوية مكتبة التفسير وقدراتها علىٰ العطاء والاستمرار.

وهذا الانسجام بين الإمامين -كما سنلاحظه في بحثنا- يمنحنا بناءً تقعيديًّا متينًا، فقد تمكّنا من وضع منهاج دقيق لاستعمال موارد التفسير، وتأصيل القواعد تنظيرًا وإعمالًا، بعيدًا عن الكلام النظري أو الانفصال السائد بين التقعيد والتطبيق.

- **الدراسات السابقة، والجديد في البحث:**

هناك دراسات مختلفة في موضوع التقعيد التفسيري تعرضت للموضوع بصورة عامة، وهناك بحوث ودراسات استعرضت جهود الشيخين بصور مستقلة، لكنِّي لم أعثر علىٰ عمل علمي بحث المقارنة بينهما من خلال كتابيهما في التفسير، وهنا نقطة الجِدَة في البحث،

أهدف منها إلىٰ تكوين مقارنة يمكن البناء عليها في تقعيد درس التفسير، وتمتين العمل بمجموع منهجية الشيخين رغبة في صلابة أرضية الانطلاق.

وبإمكاني أن أرصد بعضًا من الرسائل التي استعرضت جهودهما في التفسير كل علىٰ حدة:

- دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير الطبري، رسالة ماجستير للباحث عبد الحكيم القاسم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1420هـ.
- الطبري قارئًا، وأصوله في اختيار القراءات القرآنية، رسالة ماجستير للباحث محمد نجيب قباوة، جامعة دمشق، 1982 م.
- محمد بن جرير الطبري ومنهجه في التفسير، رسالة دكتوراه للباحث محمود محمد شبكة، جامعة الأزهر، مصر، 1976م.
- توظيف القراءات في تفسير التحرير والتنوير، رسالة ماجستير للباحث محمد علي الرابطي، جامعة السابع من أبريل، ليبيا، 2003م.
- المناسبات وأثرها في تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور من خلال سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران، جمعًا ودراسةً ونقدًا، رسالة ماجستير للباحث عمر المديفر، جامعة أم القرىٰ، 2008م.
- ابن عاشور ومنهجه في التفسير، رسالة ماجستير للباحث عبد اللَّه الريّس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1409هـ.

- استدراكات ابن عاشور علىٰ ابن العربي وابن عطية جمعًا ودراسة، رسالة دكتوراه للباحث نادي صبرا، الجامعة الوطنية، ماليزيا، 2009م.

● **أهداف البحث:**

ويذهب هذا العمل البحثي إلىٰ تحقيق الأهداف الآتية:

أولًا: إعادة قراءة المشروعات التفسيرية المميزة في مكتبة التفسير، قراءة صناعية تحفر في أسلوب العمل الصناعي، وتتغيَّا المنهجية العلمية في بناء التفسير.

ثانيًا: التخلص من القراءات الأحادية المسبقة التي شكلت إطارًا ذهنيًّا علىٰ كتب التفسير، وتعاملت معها أجيال درس التفسير بناء علىٰ ما تقرر فيها، دون العودة لإحراز قراءات جديدة تعود للمصدر الأصلي وتستقري منه الأفكار والنتائج.

ثالثًا: البحث المنهجي عن المشروعات التفسيرية الناضجة التي جمعت بين التنظير والتطبيق في التقعيد التفسيري، وتسليط الضوء علىٰ طريقة عملها في توطين تلك القواعد في صلب التفسير، وتجلياتها في ثبات موضوعاته ومضامينه.

رابعًا: تحرير كثير من القضايا العلمية المتصلة بدرس التفسير التي أثَّرت في حركة التفسير، وكانت كثير من أفكارها تلقي بظلالها علىٰ التفاسير، وترتطم هزاتها العنيفة علىٰ سواحلها، كتعريف مصطلح التفسير، وثنائية المأثور والرأي في التفسير، وتوغل الإسرائيليات فيه، وتوطين المقاصد القرآنية في أحشائه.

خامسًا: تقديم عدد من السياجات العلمية المنضبطة التي تحمي

العمل التفسيري من العبث ودغل القراءات المعاصرة للنص القرآني، وجعلها ضمانات علميَّة متينة تحرس التفسير وتقود توجهاته ومدارسه عبر الأزمان.

- **الإشكال الذي يحاول البحث علاجه:**

تزداد اليوم أعمال فصل قواعد التفسير عن مواطنها في كتب اللغة والأصول وعلوم القرآن، غير أنها مع هذا الانفصال تبقىٰ عملًا تنظيريًّا مجردًا لم يحقق سوىٰ الانفصال عن مواطنه الأوَّلىٰ، والاستقلال عن كتبه الرئيسة دون إعمال فعلي وتطبيقي في مدونات التفسير المعاصر، ويبقىٰ المشتغلون بالتفسير القرآني في تهيُّب من إعمالها وتطبيقها؛ لأجل ضعف البنية اللغوية والأصولية لدىٰ كثير منهم، واعتمادهم علىٰ ما أقدم عليه الأوائل في الاستنتاج والتطبيق فقط؛ لذا فإن الجمع في هذا الموضوع بين التنظير والتطبيق، ملاحظةً للفعل والانفعال، وتركيزًا في المقال والمثال، وترويضًا للمُفسِّر لضبط مشروع التفسير بهذا الطريقة، فاصطحاب القاعدة أثناء التفسير مهمةٌ يحاول هذا البحث سدَّ فجوتها وتقريب القاعدة لأمثلتها، وطرق استعمالاتها، ومجالات تطبيقها، وقدرات المفسِّر في تنزيلها، وتعدد مجالاتها.

من جهة أخرىٰ فإن من كبريات إشكالات القراءات الحداثية المعاصرة للنص القرآني: أنها قراءة مبتورة عن الأصول والقواعد، تحاول تجريد النص القرآني من أدوات الفهم، اندفاعًا لتسييل دلالاته، وتحويل مسارات فهمه ومقاصده إلىٰ أفهام ضبابية خاصة، فكان لا بد من البحث عن تسييج للتفسير بالفهم الجمهوري العام الذي سارت عليه الأمة، وتقديم ضبطية صارمة لقراءة النص القرآني مهما تعددت اعتباراتها.

- **نوع البحث ومنهجه:**

يعتمد هذا البحث علىٰ منهجين هما: **المنهج الوصفي** في وصف الأقوال من مواطنها واستدعائها كما هي، **والمنهج الاستقرائي التحليلي** بتحليل تلك الأقوال من خلال عمليات التفكيك والتركيب والاستنتاج.

- **إجراءات العمل البحثي:**

وقد سرتُ في البحث علىٰ الخطوات الآتية:

1- عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية أينما ورد في البحث، مع اعتماد الرسم العثماني كما هو في مصحف المدينة النبوية برواية الإمام حفص بن سليمان الأسدي عن شيخه الإمام عاصم بن أبي النجود السُّلمي.

2- عزو الأحاديث النبوية إلىٰ مصادرها من كتب السنة النبوية المعتمدة، وتخريجها.

3- اعتمدتُ في تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: 310) علىٰ الطبعة التي حققها الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، وطبعتها دار هجر للدراسات، القاهرة، الطبعة الأولىٰ الصادرة عام 1422هـ، واستفدتُ في أماكن محدودة موضحة من الطبعة التي حققها العلامتان: أحمد ومحمود شاكر، الصادرة عن مكتبة ابن تيمية تصويرًا من نسخة دار المعارف الأصلية، القاهرة دون تحديد سنة الطبع.

4- اعتمدتُ في تفسير الإمام محمد الطاهر بن عاشور (1393) علىٰ طبعة الدار التونسية للنشر، بتونس، الطبعة الأولىٰ الصادرة عام 1984م.

5- ترجمة الأعلام الواردة في البحث مرة واحدة عند أوَّل ذكر لهم

بذكر الكنية، والاسم، وبعض الألقاب، وأهم أعماله العلمية، وتاريخ الميلاد والوفاة، مع ذكر مصدرين أساسيين للمُترجَم له في سطرين أو ثلاثة، ولم أُترجم للصحابة الكرام ﵃، ولا للأئمة الأربعة لشهرتهم عند القراء والباحثين.

6- قرنتُ أسماء الأعلام بتاريخ وفياتهم ، ربطًا للمؤلف بسياقه الزمني، لأجل أن تتضح أفكاره واجتهاداته في أي عصر قيلت، وملابسات عصره وعلاقتها باجتهاداته؛ تسهيلًا للتعرف علىٰ العصر الذي عاش فيه المؤلف، وتتبع التسلسل الزمني لمواليد الأفكار وتراكمية بعضها من بعض، وعند ورود العَلَم في الصفحة أكثر من مرة أكتفي بذكر تاريخ وفاته لمرة واحدة لتحقيق هذا الهدف.

7- لم أترجم في بعض الأحيان لمن وردت أسماؤهم في سياق نص منقول، حفاظًا علىٰ سلامة سياقه من الإحالات في الهامش؛ كي لا يتشتت ذهن القارئ عن التقاط فكرة النص.

8- عند الإحالة علىٰ مصادر ترجمات الأعلام في الهامش قدمت المصدر الأقدم تاريخيًّا، ثم الذي بعده؛ تحريًا لضبط التسلسل الزمني للأفكار.

9- حرصتُ عند استعراض الأقوال ومقارنتها أن أضع قول المتقدم، ثم الذي يليه؛ وضعًا للأفكار وَفْقَ سياقها ومسارها الزمني وملاحظة تطورها إلا ما ليس موضوعًا لهذا الهدف.

10- بينتُ المصطلحات والمفردات الغريبة التي تحتاج إلىٰ توضيح في الهامش.

11- نسبتُ الأقوال إلىٰ أصحابها، ووثقتُ المادة العلمية من كتبهم الأصلية، وبيَّنتُ ذلك بيانًا وافيًا في الهامش، وربما أتصرف في بعض

النقولات أو أختصرها بما يتناسب مع طبيعة هذا البحث.

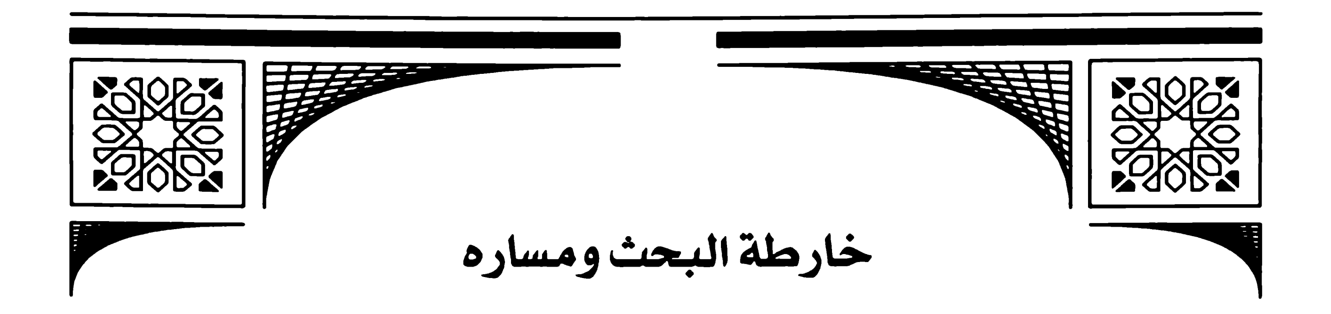
12- لم أُكثر من رصف النقولات والأقوال التي تؤدي إلىٰ معنىً واحد، بل أحاول الوصول إلىٰ الهدف بأقرب الطرق، واختيار أحسن الأقوال وأجمعها للدلالة علىٰ المطلوب، رغبة في جعل هذا العمل مطوِّرًا لأعمال المتقدمين، متكئًا علىٰ نتائج أنظارهم.

13- وثقتُ معلومات المصادر عند أوَّل ذكر لها بذكر اسم المؤلف أولًا، ثم بذكر الكتاب، ثم الدار التي طبعته ورقم الطبعة وتاريخها، ثم أخيرًا بذكر الجزء والصفحة، فإن أفدتُ من طبعات أخرىٰ أذكر أيضًا معلوماتها عند ورودها.

14- أضبط بالشكل ما يُظَنُّ التباسه من الألفاظ لتحقيق مزيد من الإيضاح والبيان.

15- رتبتُ مادة هذا البحث بتقسيمه إلىٰ فصول، ثم إلىٰ مباحث، والمباحث إلىٰ مطالب، والمطالب إلىٰ فروع؛ ليكون مرتبًا ترتيبًا منطقيًّا علميًّا مناسبًا.





خارطة البحث ومساره

هذا وقد اقتضت مادة البحث أن تمضي وَفْقَ الآلية الآتية:

■ **فصل تمهيدي**: افتتحت به هذا العمل، يحدد ماهية التفسير ويوضح الجدل الدائر تحت مصطلحه، ويرسم للقارئ موضع هذا البحث بين أعمال أصول التفسير، وانبثق عن مبحثين:

- **المبحث الأوَّل**: إشكالية مفهوم التفسير وانعكاساته علىٰ المخرجات.
- **المبحث الثاني**: قواعد التفسير؛ المصطلح والتكوين.

إذ سيكون هذا المدخل مَعْبَرًا توضيحيًّا يوضح مفهوم التفسير، ويقدم ملخصًا لما آلت إليه قواعد التفسير عبر مسيرتها التقعيدية، وما استقرت عليه من نتائج.

ثم وضعتُ للبحث **أربعة فصول وخاتمة**:

■ **الفصل الأوَّل: شخصية الطبري وتجلياتها علىٰ صياغة التفسير**، وفيه مبحثان:

- **المبحث الأوَّل**: شخصية الإمام الطبري وملكاته الشخصية، واشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل**: الطبري؛ السيرة والمسيرة والملكات.
  - **المطلب الثاني**: الحالة العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر

ابن جرير .

- **المطلب الثالث:** انتماؤه الفقهي وإنتاجه العلمي .

- **المبحث الثاني:** أثر شخصية الإمام الطبري في درس التفسير ، وفيه مطلبان :

- **المطلب الأوَّل:** استعدادات الطبري العلمية والمصادر وزمن الإنجاز .

- **المطلب الثاني:** تجليات شخصية الطبري علىٰ التفسير .

- **الفصل الثاني: شخصية ابن عاشور وتجلياتها علىٰ صياغة التفسير**، وفيه مبحثان :

- **المبحث الأوَّل:** شخصية الإمام ابن عاشور وملكاته الشخصية ، وضم ثلاثة مطالب :

- **المطلب الأوَّل:** سيرته الشخصية ومسيرته العلمية ومميزاته الشخصية

- **المطلب الثاني:** الحالة العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر ابن عاشور

- **المطلب الثالث:** مذهبه وإنتاجه العلمي .

- **المبحث الثاني:** أثر شخصية الإمام ابن عاشور علىٰ درس التفسير ، وفيه مطلبان :

- **المطلب الأوَّل:** استعدادات ابن عاشور العلمية والمصادر وزمن الإنجاز

- **المطلب الثاني:** تجليات شخصيته علىٰ تفسيره .

▪ **الفصل الثالث: منهاج التفسير عند الشيخين**، ويشتمل علىٰ ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأوَّل**: استقراء المنهجية التفسيرية، وفيه مطلبان:
  - **المطلب الأوَّل**: المنهجية التفسيرية المعنىٰ والتعريف.
  - **المطلب الثاني**: قراءة المنهجية، القيمة والتحليل.
- **المبحث الثاني**: تفسير الطبري المنهج والتقييم، ويحتوي علىٰ ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل**: تفسير الطبري، قراءة في المنهجية.
  - **المطلب الثاني**: هوية تفسير الطبري.
  - **المطلب الثالث**: تقييم تفسير الطبري.
- **المبحث الثالث**: تفسير ابن عاشور المنهج والتقييم، وفيه أربعة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل**: تفسير ابن عاشور قراءة في المنهجية.
  - **المطلب الثاني**: هوية تفسير ابن عاشور.
  - **المطلب الثالث**: تقييم تفسير ابن عاشور.
  - **المطلب الرابع**: موافقات ابن عاشور واستدراكاته علىٰ الطبري.

▪ **الفصل الرابع: معايير تفسير النص القرآني عند الشيخين**، وفيه مبحثان:

- **المبحث الأوَّل**: التقعيد في فكر الشيخين، وفيه مطلبان
  - **المطلب الأوَّل**: الطبري وقواعد التفسير.

- **المطلب الثاني**: ابن عاشور وقواعد التفسير.

- **المبحث الثاني**: القواعد العامة لتفسير النص القرآني عند الشيخين، وفيه مطلبان

- **المطلب الأوَّل**: توسعة دلالات الألفاظ ومعيارية الفهم المنضبط.

- **المطلب الثاني**: السياجات الرئيسة لتفسير النص القرآني.

- **ثم الخاتمة وأبرز النتائج والتوصيات، والفهارس** التي تتضمن:

1- فهرس الآيات.

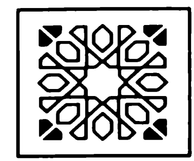
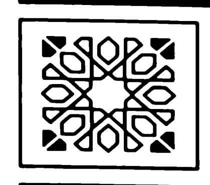
2- فهرس الأحاديث.

3- فهرس الأعلام.

4- قائمة المصادر.

5- فهرس الموضوعات.

هذا وقد حاولتُ أن أقدم شيئًا من الابتكار، في سبيل فهم وتفهيم قواعد التعامل مع تفسير النص القرآني وموارده، وحسبي أني بذلتُ جهدي، واستجمعت قواي في بنائه علىٰ النحو المسطور، ووضعتُ فيه شيئًا من الابتكار وتجنب التكرار والاجترار، أقدمتُ علىٰ هذا المهم إقدام الشجاع علىٰ وادي السباع، متوسطًا في معترك أنظار الناظرين، وزائرًا بين ضُباح الزائرين -بتعبير الإمام ابن عاشور- مستصحبًا نثارات من الدعاء استدعاءً للتوفيق، وحسبي أن حاولتُ الابتكار، وتجشمتُ مع عجزي طرق الكبار، وجددتُ في التقاط درر القوم من بين السطور، ونقبتُ عنها تنقيب المثابر الصبور.

مداخل تمهيدية

التفسير وقواعده... قراءة في البِنية والتقعيد

هنا مدخل تمهيدي، يرسم للقارئ موضع هذا البحث بين أعمال أصول التفسير، وينبثق عن مبحثين:

- المبحث الأوَّل: إشكالية مفهوم التفسير وانعكاساته علىٰ المخرجات.
- المبحث الثاني: قواعد التفسير؛ المصطلح والتكوين.

إذ هو مَعْبَرٌ توضيحيٌ يوضح مفهوم التفسير، ويقدم ملخصًا لما آلت إليه قواعده عبر مسيرتها التقعيدية وما استقرت عليه من نتاج.



يتصدَّر علم التفسير رأس قائمة العلوم الإسلامية[1]؛ لتعلقه بالنص القرآني، وتوضيحه لمعاني كلام اللَّه تعالىٰ، وكشف المراد منه، وعدَّه المختصون في الدراسات التفسيرية أشرف صناعة علميَّة يتعاطاها الإنسان، إذ يؤكد الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502)[2] مصدرية اكتساب هذا الشرف فيقول: «**أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان**، تفسير القرآن وتأويله، وذلك أن الصناعات الحقيقية إنما تشرف بأحد ثلاثة أشياء:

إمَّا بشرف موضوعاتها: وهي المعمول فيها، نحو أن يقال: الصياغة أشرف من الدباغة؛ لأن موضوعها -وهو الذهب والفضة- أشرف من جلد الميتة الذي هو موضوع الدباغة.

وإمَّا بشرف صورها: نحو أن يقال: طبع السيوف أشرف من طبع القيود.

وإمَّا بشرف أغراضها وكمالها: كصناعة الطب -التي غرضها إفادة الصحة- فإنها أشرف من الكناسة التي غرضها تنظيف المستراح، فإذا ثبت ذلك:

---

(1) تَصَدُّر علم التفسير رأس قائمة العلوم الإسلامية هو الذي قال به كثير من محققي التفسير، فهو رأي الإمام عبد الحق بن عطية، والراغب الأصفهاني، والقاضي عبد اللَّه بن عمر البيضاوي كما سيأتي قريبًا، فيما فصَّل الإمام أبو حامد في «الإحياء» فعَدَّهُ باعتبار من الأصول، وباعتبار آخر من التتمات. ينظر: أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ: 1432 هـ، (1/ 65).

(2) **أبو القاسم**، الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني المعروف بالراغب، فقيه ولغوي ومفسر، من أعماله: «المفردات في غريب القرآن»، لم تُحدد سنة ولادته، توفي سنة 502هـ، ينظر: شمس الدين الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1405هـ، (18/ 120)؛ الفيروزآبادي، «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة»، دار سعد الدين، دمشق، الطبعة الثالثة: 1421هـ، ص (122).

فصناعة التفسير قد حصل لها الشرف من الجهات الثلاث، وهو أن:

موضوع المُفسِّر: كلام اللّه تعالىٰ الذي هو ينبوع كل حكمة، ومعدن كل فضيلة.

وصورة فعله: إظهار خفيات ما أودعه مُنْزِلُهُ من أسراره: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [ص: 29].

وغرضه: التمسك بالعروة الوثقىٰ التي لا انفصام لها، والوصول إلىٰ السعادة الحقيقية التي لا فناء لها»[1].

بل احتل هذا العلم **رئاسة العلوم الدينية** بتعبير القاضي عبد اللّه بن عمر البيضاوي (ت: 685)[2] الذي وصفه بأنه: «أعظم العلوم مقدارًا، وأرفعها شرفًا ومنارًا، علم التفسير الذي **هو رئيس العلوم الدينية ورأسها**، ومبنىٰ قواعد الشرع وأساسها»[3].

ووجد الإمام عبد الحق بن عطية (ت: 546)[4] علم التفسير من بين

---

(1) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، تحقيق: د.أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولىٰ: 1984م، ص (91).

(2) **أبو سعيد**، القاضي عبد اللّه بن عمر البيضاوي الشيرازي الشافعي، فقيه ومفسر وأصولي، من أعماله: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، ولد أوائل القرن السابع الهجري، وتوفي سنة 685 هـ، ينظر: صلاح الدين الصفدي، «الوافي بالوفيات»، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولىٰ: 1420هـ، (17/ 206)؛ إسماعيل ابن كثير، «البداية والنهاية»، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثامنة: 1410هـ، (13/ 309).

(3) عبد اللّه بن عمر البيضاوي، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار الرشيد، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1421هـ (1/ 5).

(4) **أبو محمد**، عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي الغرناطي، فقيه حافظ محدث، من أعماله: «المحرر الوجيز» في التفسير، ولد سنة 481هـ، وتوفي سنة 546هـ. ينظر: ابن عميرة الضبي، «بغية الملتمس»، دار الكتاب المصري، الطبعة =

سائر العلوم الإسلامية: «أمتنها حبالًا، وأرْسَخَها جبالًا، وأجملها آثارًا، وأسطعها أنوارًا، حيث جُعل للشرع قِوامًا، وكانت سائر المعارف له خُدّامًا، وكان أعظم العلوم من اللَّه اقترابًا، وأحبها للعبد مجالسة واصطحابًا»[1].

وقد انطلقت شرارة هذا العلم منذ بدايات نزول القرآن الكريم بمكة، ثم تتابعت فيه الكتابات وتراكمت بصورة بالغة السَّعَة، وتداخلت فيه علوم شتىٰ، فكان للغة الحية، والسياق التنزيلي، والبُعد الاجتماعي المتمثل في أسباب النزول، وحركة الحياة بأبعادها المختلفة: الطليعة الأولىٰ لوضع لَبِنَاتِهِ وبِنَاه التحتية الأساسيَّة، وهكذا تتابعت القرون في إثراء درس التفسير بمختلف العلوم والاستنباطات، ولا يخلو عصر من العصور من تفسير يقدِّم المفسِّر فيه إضافات جديدة، وإطلالات حية تنبع من إشراقات القرآن الكريم علىٰ الحياة بجوانبها المختلفة، ما شكّل إثراءً كبيرًا لدرس التفسير، وقد رصد التاريخ محاولات عدَّة قديمًا وحديثًا لتجديد الدرس التفسيري، علىٰ تفاوت في الجهد والجرأة والنتاج، بدءًا بمشروعات تطبيقية تفسيرية، ثم بمحاولات تقعيدية، وأطروحات تفسيرية مختلفة الأغراض، من زوايا مختلفة شكَّلت بعض تلك المدونات نقاط تحوُّل في درس التفسير، وأثّرت في الجيل الذي بعده، والقائمة طويلة في رصد حركة التفسير وإنجازاتها الثرية عبر القرون[2].

= الأولىٰ: 1410هـ، (1/ 376)؛ ابن فرحون المالكي، «الديباج المذهب»، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، بدون سنة الطبع (2/ 57).

(1) عبد الحق بن عطية، «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، تحقيق: مجموعة باحثين، مطبوعات وزارة والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولىٰ: 1436م، (1/ 134).

(2) من التفاسير التي شكلت نقاط تحول في حركة التفسير وأثرت فيما بعدها: تفسير =

وبرغم شرف هذا العلم وأهمية محتواه المعرفي، وقيمته الكبيرة في فهم النص القرآني، فإنه تُوُسِّع فيه توسعًا غير منضبط، بما جعله غير واضح المعالم، وحدث في ثنايا كتب التفسير كثير من الخلط والتكثُّر، والخروج إلىٰ مواد أخرىٰ، أو الاقتصار علىٰ إيضاح الكلمات الغريبة دون فهم سياقاتها، أو المعنىٰ الإجمالي للآيات دون تحليل ألفاظها، وأدىٰ غياب التحديد المُبَكر لحدِّ «علم التفسير» إلىٰ التأثير في طريقة أداء المُفسِّر الذي ذهب يشرح معاني القرآن الكريم، ويوجهها بما يحمله من أفكار وقناعات واستدلالات، ويتوسع حينًا ويختصر أحايين، دون إطار معياري محدد يمنح جمهرة المفسرين منهجًا ينطلقون منه ويحتكمون إليه.

فشخصية المفسِّر تجلَّت في شخصية تفسيره، فإذا كان المفسِّر فقيهًا رأينا تفسيره يزدحم بالآراء الفقهية، وإذا كان نحويًّا رأينا تفسيره مملوءًا بالنقاشات الإعرابية، وإذا كان بلاغيًّا رأينا تفسيره يتتبع النكت البلاغية، ويعتني بها أكثر من عنايته بأصل اللفظ، وهكذا.

ولعل من كبرىٰ الإشكالات التي تعترض درس التفسير إشكالية المفهوم، وإشكالية التقسيم، وإشكاليته العلمية، وإشكالية المقاصد والأهداف[1] التي جعلت كل مفسِّر ينطلق من مقرراته الخاصة في تصورها

= الطبري، وتفسير الزمخشري، وتفسير الرازي، وانظر قراءة عامة في تاريخ تطور أفكار مدونات التفسير في: محمد الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجاله»، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية: 1417هـ.

(1) إشكالية المفهوم في التعريف الاصطلاحي للتفسير كما سنحرره فيما بعد، وإشكالية التقسيم في تقسيمه إلىٰ مأثور ورأي كما سنذكره أيضًا في قادم الصفحات، وإشكالية العلميَّة في عدِّ التفسير علمًا من عدمه عند المحققين، وإشكالية المقاصد في تصور مقاصده والتوسع والانحسار في مضامينها.

وفهمها، بعيدًا عن اجتماع كلمة رواد التفسير، حتىٰ آلت تلك الإشكالات إلىٰ نتيجة غير منضبطة كما انضبطت في علوم أخرىٰ، نظرًا لتعمقها وبقائها دون حلول علميَّة معرفيَّة تبحث في الجذر الحقيقي لبِنيتها الفكرية، ونشأتها الإشكالية، ومراحل تطورها عبر القرون.

وكانت أغلب المحاولات تقتصر علىٰ أعمال الانتقاء والترجيح فقط، دون البحث في ملفات قصة التفسير، وتاريخه ونشأته، حتىٰ نصل إلىٰ جذور المشكلات، فثَمَّة إنتاج ضخم في حقل التفسير حفل به التراث التفسيري طوال عشرة قرون علىٰ الأقل، فلسنا أمام واقع جديد يتأسس حتىٰ نبتكر له حلولًا تأسيسية، ولكنَّا أمام ثراء عملاق من محتويات مادة التفسير ومضامينه توجب علينا الإصغاء الجيد لها، والقدرة علىٰ إعادة تنظيم تلك الأوراق وترتيبها بصورة دقيقة حتىٰ يتسنىٰ لنا محاكمة مدونات التفسير جميعها إلىٰ القواعد والمصطلحات المتفق عليها علىٰ الأقل.





المبحث الأوَّل

التفسير المفهوم وإشكالية التعريف

التنقيب عن المفهوم الخاص بالتفسير يمنحنا القدرة علىٰ استيعاب المراد الأصلي منه، ويجعل مهمة التفسير أكثر دقة وتحديدًا، ويحدد للمفسِّر المساحة التي يمارس فيها التفسير دون الخروج إلىٰ مساحات أخرىٰ، ويرسم له الإطار الدقيق الذي يقدم عن طريقه مضامين التفسير.

وقد أوقعتنا ضبابية المفاهيم في مشكلات كثيرة أبرزها التأثير في المخرجات والنتائج، فعلىٰ سبيل المثال يتكرر ذات الخطأ في مفهوم (التدبر) ذي الارتباط الوثيق بالتفسير، فقد وقع هذا المفهوم اليوم بين ضبابية المصطلح وسطحية النتائج، وأُطِّر معناه في نتائج من المُلَحِ، والتفسير الإشاري، واللطائف البلاغية، فأغلب ما يُسمىٰ اليوم تدبرًا هو (تفسير بالرأي)، ولا يخرج منتجوه عن بعض وجوه (التفسير الإشاري)[1] الذي هو نوع من أنواع التفسير، وأغلب نتائجه المعاصرة عبارة عن تأملات في معاني الآيات، ولطائف قرآنية، ونكت بلاغية، ولفتات

(1) قال الزرقاني: «التفسير الإشاري: هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفيَّة تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضًا». محمد عبد العظيم الزرقاني، «مناهل العرفان»، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1415هـ، (2/ 66)؛ وانظر كلامًا نفيسًا للإمام ابن عاشور في الفرق بين التفسير الإشاري والباطني في المقدمة الثالثة من مقدمات تفسيره «التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولىٰ: 1984م (1/ 35).

بيانية، وهدايات قرآنية، هي أقرب **إلىٰ مُلَح التفسير وليست من متين العلم** بتعبير الإمام ابن عطية (ت: 546)[1]، **ولا من صلبه**[2] بتفصيل الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790)[3]، وليس هذا مقصودًا رئيسًا للقرآن الكريم، وأغلب تلك اللطائف والنكات البلاغية ضمَّنها المفسرون كتاباتهم دون فصلها عن التفسير بمسمىٰ التدبر[4]، والنتائج التي أصدرتها (مراكز التدبر) اليوم أغلبها يعتمد علىٰ الأسرار البلاغية، والإعجاز اللُّغوي، وهذا كلُّه منثور في كتب التفسير بمختلف أنواعه، والنتائج الجديدة تندرج ضمنه ولا تستقل بمفهوم (التدبر)، وعزلُه عن مفهوم التفسير يوحي بمنح مخرجات التدبر المعاصرة وسامًا زائدًا علىٰ التفسير الذي بَذل فيه المتقدمون جهودًا عملاقة وضمَّنوا مخرجات اليوم وأشباهها في مسمىٰ التفسير لا التدبر.

(1) عبد الحق بن عطية، «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز »، (1/ 214)، قال عند تفسيره للبسملة وتوافق عدد حروفها مع عدد ملائكة النار: «وهذه من مُلَح التفسير وليست من متين العلم».

(2) يقول الإمام الشاطبي: «من العلم ما هو من صُلب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»، أبو إسحاق الشاطبي، «الموافقات»، منشورات البشير بن عطية، تحقيق: د.حسين آيت سعيد، الطبعة الأولىٰ: 1438هـ، (2/ 142).

(3) أبو إسحاق، إبراهيم بن موسىٰ بن محمد اللخمي الشاطبي، فقيه مالكي وأصولي كبير، من أعماله: «الموافقات» ولد بغرناطة، وتوفي بها سنة 790 هـ.أحمد باب الصنهاجي التُّنْبُكْتي، «نيل الابتهاج»، دار الكاتب، طرابلس ليبيا، 2000م ص (48)؛ أحمد بن يحيىٰ الونشريسي، «وفيات الونشريسي»، نوابغ الفكر، القاهرة، 2009م ص (68).

(4) كما ضمَّن الزمخشري في «الكشاف» كثيرًا من المُلح البلاغية، والبيضاوي في «أنوار التنزيل»، والبقاعي في «نظم الدرر»، وغيرهم.

وهكذا تتوه النتائج عندما لا يتضح المفهوم وتتجلىٰ حدوده، فقضية المصطلحات قضية صُلبيَّة في مباني العلوم الشرعيَّة، فكلٌّ منها يختصُّ بعددٍ من المصطلحات، تَضبط مسائله، وتُبْرِز خصوصيته، وتضع له الحدود التي يُعرف بها صُلب العلم ومُلَحه، والعلاقة بين العلم والعمل، وما القواعد والمناهج إلا آبار العلم، والمصطلحات دلاؤها، وهل من سبيل إلىٰ الماء الغور(1) بغير دلاء - بتعبير فريد الأنصاري(2).

إن الولوج إلىٰ علم دون ضبط مصطلحاته الكبرىٰ، وعناوينه البارزة ينتج عنه عدد من الإشكالات العلمية، كضعف تصوّر مسائل العلم، وتخطئة أهله، وعرقلة مسيرة نضجه وتجديده، وإشباعه بما لا علاقة له به، أو اختصاره بالحد الذي يبتره عن سياقاته.

إن مركزية مصطلح (التفسير) في ركب التعليم الشرعي تستند إلىٰ مركزية الكتاب العزيز، وهو ما يدعو الجهود العلمية إلىٰ تسليط الضوء علىٰ رسم هذا المصطلح وإعادة ضبط سياجاته ضمانًا لسلامة المخرجات والنتائج.

والمدقق في منجزات درس التفسير يلحظ أن مفهومه يعاني تعددًا

---

(1) **الماء الغور**: أي: الغائر في أعماق الأرض، قال تعالىٰ: ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَآؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُۥ طَلَبًا﴾ [الكهف: 41] أي: غائرًا في الأرض لا يستطاع الوصول إليه، قال الطبري: «ذاهبًا قد غار في الأرض فلا تلحقه الرِّشاءُ». محمد بن جرير الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تحقيق: د.عبدالله التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1422هـ، (15/ 267)، وعلىٰ هذا فتعبير الدكتور الأنصاري باستخراج الماء الغور بالدلاء غير دقيق وفاقًا للطبري وغيره، ولو قال: وهل من سبيل إلىٰ ماء البئر بغير دلاء؛ لكان أدق.

(2) فريد الأنصاري، «المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ: 1424هـ، ص (11).

دلاليًّا ورؤية ضبابية لدىٰ المفسر، جعلت ذلك المفهوم (الفضفاض) ينعكس علىٰ طريقة أداء المفسِّر ونتائج محتوىٰ التفسير. من جهة أخرىٰ فـ(مطاطية) هذا المصطلح سمحت بالتهام مضامين كثيرة ضمن مدوناته، إذ يرىٰ أحد الباحثين أنه «رغم تنوُّع مداخل فهم النصّ القرآني، وتعدُّد مستويات شرحه وبيانه، إلا أن هذا التنوع والتعدُّد في المستويات والمداخل ينتسب غالبًا لمصطلح (التفسير)، ويندرج تحته، فهو أشهر المصطلحات التي يتم التعبير بها عن شرح وبيان القرآن، وهو المصطلح الذي يكتنز بداخله كافة ما يتعلَّق بالتفسير من تاريخٍ وأصولٍ وقواعد ومناهج وتفاسير وغيرها»[1].

ويتجلىٰ من خلال مدونات التفسير التي بين أيدينا ومضامينها المختلفة أن دلالة مصطلح (التفسير) غير موحدة لدىٰ أعمال المفسرين، وأن أفهامهم المتعددة له قد أثرت في تفاسيرهم ما بين تفاسير حديثية، وأخرىٰ لُغوية، وثالثة فقهية وغيرها، وكل تلك الاتجاهات والمخرجات تندرج تحت مسمىٰ (التفسير)، وتعد جزءًا منه؛ وهو ما يؤكد إشكالية المفهوم وتأثيره في النتائج، ويدل أيضًا علىٰ أن المشتغلين في التفسير القرآني وأساتذة علوم القرآن «لم يتواردوا علىٰ معيار يمكن من خلاله تصنيف المادة التفسيرية وتمييز مراتبها، فما قد يراه بعض مصنفي التفسير من تلك المضامين خارجًا عن التفسير، يراه آخرون منهم غير خارج عن التفسير»[2].

(1) محمد صالح سليمان، «تفاوت مفهوم التفسير الدلائل والآثار ومنهج التعامل»، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، مجلة علمية محكمة، العدد 192، السنة: 53، رجب 1441هـ. (1/ 13).

(2) محمد سليمان، «تفاوت مفهوم التفسير»، (1/ 17).

ويشير اختلاف (مناهج المفسرين) في تنفيذ التفسير إلىٰ غياب وحدة الصورة المفهومية للتفسير في أذهانهم، فلم ينطلقوا فيه من دلالة واحدة كما صنعوا في النحو، والأصول، والفقه، وغيرها، وهذا ما جعل المادة التفسيرية تتفاوت اتساعًا أو انحسارًا، مدًّا وجزرًا، بحسب رؤية كلٍّ مفسر وفهمه لمضمون التفسير.

فاختلاف (مقاصد المفسر) من تفسيره يؤثر بصورة مباشرة في منتجه التفسيري، إذ يجتهد المفسِّر في رسم إطار محدد لتفسيره يتحرىٰ عدم مغادرته أثناء عمليَّة التفسير، وهذا الإطار المرسوم لا يعتمد علىٰ مفهوم التفسير ابتداءً، نتيجة لغياب مفهوم متفق عليه في درس التفسير، وعدم حضوره في ذهن المفسِّر عند البدء بالتفسير، وهو ما انعكس علىٰ تحديد أهداف التفسير التي يسير عليها: هل انضبط بالمفهوم المحدد أم خرج عنه؟

وقد لاحظ هذا التفاوت والاختلاف الإمام الواحدي (ت: 468)[1] في رصده حركة التفسير فرأىٰ في مقدمة «**التفسير البسيط**» للمتأخرين في التفسير «مراتب ودرجات وأغراضًا في التصنيف متفاوتات»[2].

وسجل الحافظ السيوطي (ت: 911)[3] تلك الملاحظة في كتابه

(1) أبو الحسن، علي بن أحمد بن محمّد الواحدي النيسابوري الشافعي، فقيه، ولغوي ومفسر من أعماله: «التفسير البسيط»، توفّي سنة 468هـ، ينظر: تاج الدين السبكي، «طبقات الشافعية»، دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ، (5/ 240)؛ ابن العماد الحنبلي، «شذرات الذهب»، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1413هـ، (5/ 292).

(2) علي بن أحمد الواحدي، «التفسير البسيط»، تحقيق: د. محمد الفوزان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1430هـ، (1/ 416).

(3) **أبو الفضل**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، فقيه وحافظ ومفسر، من أعماله: «الدر المنثور»، ولد سنة 849هـ، وتوفي سنة 911هـ، ينظر: =

«**الإتقان**»، وبيّن أثرها في نتائج التفسير وأعمال المفسرين، حين وصف حركة التفسير في القرون الثلاثة الأولىٰ فقال: «ثم صنف بعد ذلك قوم برعوا في علوم، فكان كل منهم يقتصر في تفسيره علىٰ الفن الذي يغلب عليه.

فالنحوي تراه ليس له همٌّ إلا الإعراب، وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته، كالزجَّاج، والواحدي في «**البسيط**»، وأبي حيان في «**البحر**» و«**النهر**».

والأخباري ليس له شغل إلا القصص واستيفاءها، والإخبار عمن سلف، سواء كانت صحيحة أو باطلة كالثعلبي.

والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلىٰ أمهات الأولاد، وربما استطرد إلىٰ إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية، والجواب عن أدلة المخالفين كالقرطبي.

وصاحب العلوم العقلية خصوصًا الإمام فخر الدين قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها، وخرج من شيءٍ إلىٰ شيءٍ حتىٰ يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية»(1).

وفي كتابه «**أليس الصبح بقريب**» الذي دعا فيه إلىٰ إصلاح مسيرة

= جلال الدين السيوطي «حسن المحاضرة»، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولىٰ: 1387هـ، (1/ 336)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (10/ 74).

(1) جلال الدين السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، بتصرف يسير. مجمّع الملك فهد بالمدينة النبوية، 1426هـ، (6/ 2343-23459).

ملاحظة: لم أترجم للأعلام الواردة في نصه حفاظًا علىٰ سلامة السياق في ذهن القارئ، وستأتي لهم ترجمات قادمة في مواضعها، وقد نبهت علىٰ ذلك في المنهجية.

التعليم الإسلامي دوّن شيخ جامعة الزيتونة الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) هذه الملاحظة، مشيرًا أنهم: «توسعوا فاعتبروا أن كل ما يستنبطونه من القرآن تفسيرًا له، فذهب جماعة من الجهة الشرعية إلىٰ كتب أحكام القرآن، وآخرون من الجهة اللغوية، مثل: «**مفردات القرآن**» للراغب الأصفهاني، ومنهم من نحا منحىٰ العربية، مثل: تفسير الإمام أبي إسحاق الزجَّاج، وتوسع بعض المفسرين في جلب مسائل النحو، مثل صنيع أبي حيان في «**البحر المحيط**»، فخرجوا عن الغرض، وأوسعهم خروجًا الفخر الخطيب صاحب التفسير الكبير»(1). ما يدل علىٰ توارد هذا الإشكال في أذهان المفسرين وتقديرهم تأثيره علىٰ النتيجة الممثلة في التفسير.

وعند رصد أغراض المفسرين ومقاصدهم من مدوناتهم التفسيرية نلحظ مراعاة هذا البُعد، وتوارد هذا الإشكال أثناء تنفيذ التفسير، وتوجسهم من الإخلال بمفهومه ومعناه، فعميد المفسرين الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: 310)(2) كان يهدف من موسوعته التفسيرية بيان معاني الآيات بحسب ظاهرها، وما يتعلق بها، توجيهًا ونقدًا وترجيحًا، وبهذا الإطار الذي رسمه لنفسه كان يرقب حركته في تفسيره، فحين أطال مثلًا في أحد المواضع بسرد وجوه الإعراب شعر أنه خرج عن المسار الذي حدده لنفسه منذ البداية عاد واعتذر قائلًا: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه، وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن لما في اختلاف وجوه إعراب

(1) محمد الطَّاهر بن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، تحقيق: د. محمد الميساوي، دار الملتقىٰ، سوريا، الطبعة الأولىٰ: 1431هـ، ص (329).

(2) ستأتي ترجمته في الفصل الأول في صلب البحث.

ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلىٰ كشف وجوه إعرابه؛ لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله علىٰ قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته»[1].

وهكذا مع غياب الدلالة المصلحية للتفسير يمضي كل مفسر في توسيع دائرة أغراضه ومقاصده من التفسير، حتىٰ آلت التفاسير إلىٰ أنماط كثيرة بين باحثٍ عن النكت البلاغية واللغوية، بتقدير أن جلاء بدائع النظم القرآني وبلاغته الإعجازية مقصد قرآني دقيق كما صنع الإمام الزمخشري (ت: 538)[2]، والإمام ابن عطية (ت: 546)، ومقيدٍ للمعاني المعجمية ودلالاتها المصطلحية، كما صنع الإمام الراغب (ت: 502)، ودارسٍ متعمق للقضايا الفقهية كما صنع الإمام القرطبي (ت: 671)[3]، وعدد آخر سار بمسلكيات أُخر، غير أن عددًا من المفسرين يرىٰ أن أساس التفسير ومقصده الأعلىٰ يتمثّل في الاهتداء بالقرآن وتحقيق مقصده في إسعاد الإنسان، وأن ما وراء ذلك من تفسير إنما هو تابع لهذا أو وسيلة له -كما يرىٰ ذلك العلامة محمد رشيد رضا (ت: 1354)[4]-، ومع هذا التفريق بين الوسائل والمقاصد عند

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 185).

(2) **أبو القاسم**، جار اللَّه محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري المعتزلي، مفسر، ولغوي. من أعماله: «الكشاف»، ولد في سنة 467 هـ، وتوفي سنة 538 هـ، ينظر: جلال الدين السيوطي، «طبقات المفسرين»، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، 1431هـ، ص (120)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6 / 194).

(3) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الأندلسي القرطبي، فقيه مالكي وعالم ومفسر، من أعماله: «الجامع لأحكام القرآن»، ولد سنة 600هـ، وتوفي سنة 671هـ. ينظر: السيوطي، «طبقات المفسرين»، ص (92)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (7/ 584).

(4) **محمد** رشيد بن علي رضا، عالم مفسر، من أعماله: «تفسير المنار»، ولد سنة =

المفسِّرين يبقىٰ الإشكال قائمًا، فما يعده مفسر مقصدًا يعده آخر وسيلة، فيتسع ناتج التفسير أو ينحسر تبعًا لذلك التصور والاجتهاد، وتتضخم مادة التفسير أو تنكمش بحسب اختلاف تصورات المفسرين ومقاصدهم نحو التفسير، ويتسع أيضًا جلب وسائل التفسير خدمة لجلاء المقصد القرآني وإحضارًا لنتيجته النهائية كما صنع العلامة ابن عاشور (ت: 1393).

والمطالع في مدونات التفسير يجد أن الحركة النقدية بين المفسرين لبعضهم كانت واضحة، وتدل علىٰ أن أعمالًا تفسيرية قام بها قوم لم تُرضِ آخرين، واتجهت أبرز النقودات علىٰ كثير من الإضافات التي أُدْخِلت في التفسير رآها أقوام ليست من صلبه، وكل ذلك عائد إلىٰ عدم ضبط مصطلح التفسير تأسيسًا.

فابن أبي زمنين (ت: 399)[1] حين اختصر تفسير يحيىٰ بن سلام (ت: 200)[2] تحدث عن حيثيات اختصاره لتفسيره، وإدخال مؤلِّفِه في

= 1282هـ، وتوفي سنة 1354هـ. ينظر: خير الدين الزركلي، «الأعلام»، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر: 2002م (6/ 126)، د. رائد جميل عكاشة، «محمد رشيد رضا؛ جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ: 2007م، ص (17-18). وانظر رأيه هذا في «تفسير المنار»، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية: 1366هـ، (1/ 19).

(1) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن عبد اللَّه بن عيسىٰ المُرِّي الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين، فقيه مالكي وعالم ومفسر، من أعماله: «مختصر تفسير ابن سلام»، ولد سنة 324هـ، وتوفي سنة 399هـ. ينظر: ابن فرحون، «الديباج المذهب»، (2/ 232)؛ السيوطي، «طبقات المفسرين»، (ص104).

(2) **أبو زكريا**، يحيىٰ بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي، مفسر، فقيه، عالم بالحديث واللغة، من أعماله: «التفسير»، ولد بالكوفة سنة124 هـ، وتوفي سنة 200 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، =

التفسير ما ليس منه، فقال: «فإني قرأتُ كتاب يحيىٰ بن سلام في تفسير القرآن فوجدتُ فيه تكرارًا كثيرًا وأحاديث ذكرها، يقوم علم التفسير دونها فطال بذلك الكتاب»(1).

وانتقد عبد الحق بن عطية (ت: 546) في «المحرر الوجيز» مكي بن أبي طالب (ت: 437)(2) إقحامه في التفسير ما ليس محلًّا له، وعدَّ ذلك في التفسير عناء، فقال: «وكثَّر مكيٌّ في هذه الآية بذكر جائزات لم يُقرأ بها، وحكاية مثل ذلك في كتب التفسير عناء»(3).

وانتقد الفخر الرازي (ت: 606)(4) القاضي عبد الجبار (ت: 415)(5) أيضًا إدخاله في التفسير ما رأىٰ أنه قضايا خارجة عنه،

= (9/ 397)؛ محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1982م، (3/ 53-57).

(1) ابن أبي زمنين المالكي، «تفسير القرآن العزيز»، تحقيق: حسين عبد اللَّه عكاشة - محمد الكنز، مطبعة الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولىٰ: 1423هـ، (1/ 111).

(2) **أبو محمد**، مكي بن أبي طالب القرطبي المالكي، إمام محقق من القراء والمجودين، من أعماله: «مشكل إعراب القرآن»، ولد سنة 355 هـ، وتوفي سنة 437 هـ ينظر: محمد بن فتوح الحميدي، «جذوة المقتبس»، تحقيق: معروف بشار عواد - محمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1429هـ، ص (519)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 175).

(3) عبد الحق بن عطية، «المحرر الوجيز»، (1/ 281)، حيث أنَّ مكيَّ ذكر فيها عشرة أوجه انظرها في «الهداية إلىٰ بلوغ النهاية»، جامعة الشارقة، الطبعة الأولىٰ: 1429هـ، (1/ 142).

(4) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي المعروف بالفخر الخطيب، الإمام، المفسر، الفقيه الشافعي، الأصولي من أعماله: «مفاتيح الغيب»، ولد سنة 544هـ، وتوفي سنة 606 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (21/ 501)؛ والصفدي، «الوافي بالوفيات»، (4/ 175).

(5) **أبو الحسين**، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، فقيه =

فقال: «اعلم أن القاضي ذكر في تفسيره وجوهًا تدل علىٰ نفي الرؤية، وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية، ومنفصلة عن علم التفسير، وخوض في علم الأصول»[1].

وبالأسلوب نفسه الذي انتقد فيه الفخر الرازي (ت: 606) القاضي عبد الجبار (ت: 415) انتقده أبو حيان (ت: 745)[2] حيث رأىٰ أن الرازي «جمع في كتابه التفسير أشياء كثيرة طويلة، لا حاجة بها في علم التفسير»[3].

ثم عاد أبو حيان **وانتقد** مسلكية جمهرة المفسرين شحنهم التفاسير بما رآه بعيدًا عنها، فتحدث أن كثيرًا «ما يشحن المفسرون تفاسيرهم عند ذكر الإعراب بعلل النحو، ودلائل مسائل أصول الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل ذلك مقرر في تواليف هذه العلوم...، وكذلك أيضًا ذكروا ما لا يصح من أسباب النزول وأحاديث الفضائل وحكايات لا تناسب وتواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير»[4]،

= وقاض وأصولي، من أعماله: «دلائل النبوة»، ولد سنة 359هـ، توفي في 415 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (17/ 245)؛ السيوطي، «طبقات المفسرين»، ص (59).

(1) فخر الدين الرازي، «مفاتيح الغيب»، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1401هـ، (13/ 135).

(2) **أبو حيان**، محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي الأندلسي، **فقيه**، مفسر، من أعماله: «البحر المحيط»، ولد سنة 654هـ، توفي سنة 745هـ. ينظر: أحمد بن المقرئ التلمساني، «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، دار صادر، بيروت، 1388هـ، (2/ 535)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 251).

(3) أبو حيان الأندلسي «البحر المحيط»، تحقيق: د. عبد اللّٰه التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1436هـ، (3/ 264).

(4) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 15).

ورأىٰ ضرورة فصل التفسير عن الإضافات والتذييلات التي لا تتناسب أن تكون من التفسير، وحكىٰ أنه أعرض عن تلك الإضافات في مدونته التفسيرية «**البحر المحيط**» كي لا يخرج بها عن علم التفسير[1]، وما أعرض عنها إلا عمدًا؛ لأنها من الفضول، فلم يقتصر إلا علىٰ ما يليق بعلم التفسير[2].

ولم يسلم أبو حيان **مما انتقد به** المفسرين، فذهب السيوطي (ت: 911) ينتقد عليه المسلك نفسه، فوصف أقوامًا «برعوا في علوم، فكان كل منهم يقتصر في تفسيره علىٰ الفن الذي يغلب عليه، فالنحوي تراه ليس له همٌّ إلا الإعراب، وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته، كالزجاج، والواحدي في «البسيط»، وأبي حيان في «البحر» و«النهر»»[3].

وينتقد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) الرازي (ت: 606) وأبا حيان (ت: 745) في المسلك نفسه الذي انتقدا به من سبقهما، فيتحدث كيف «توسع بعض المفسرين في جلب مسائل النحو مثل: صنيع أبي حيان في «البحر المحيط»، فخرجوا عن الغرض، وأوسعهم خروجًا الفخر الخطيب صاحب التفسير الكبير»[4]، ما يدل علىٰ أن كل مفسر يرىٰ

(1) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 264).

(2) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 265).

(3) السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، (6/ 2343)، و«**النهر**» هو كتاب لأبي حيان اسمه «النهر الماد من البحر المحيط»، اختصر فيه أبو حيان تفسيره «البحر المحيط»، وقال: «لينشط الكسلان في اجتلاء جماله، ويرتوي الظمآن بارتشاف زلاله، وربما نشأ في هذا النهر مما لم يكن في البحر»، «النهر الماد»، تحقيق: عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1416هـ، (1/ 23).

(4) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (329).

صنيعه من صلب التفسير، ويراه آخر ليس من صلبه.

وهذه الحركة النقدية من جهة أساطين المفسرين علىٰ مدونات بعضهم تجعلنا في صورة تدل علىٰ مدىٰ تكدُّر الذهن التفسيري وقلقه من هذا التوسع الذي يرىٰ أنه يغادر منطقة التفسير إلىٰ علوم أخرىٰ.

وقد يرىٰ المتابع في هذه الحركة التوسعية لدرس التفسير ثراءً وتجديدًا معرفيًّا يضاف لمحتوىٰ التفسير، ويمنحه تعددًا إيجابيًّا في الشرح والإيضاح، لا خطرًا عليه، إلا أن هذا الاختلاف لم يكن محلَّ ترحيب بين جمهرة المفسرين، بل كان محلَّ قبول ورفض وأخْذ وَرَدٍّ، فما يعده بعض أرباب التفسير متمكنًا في مادة التفسير، يراه آخرون أجنبيًّا عنها، وما يراه بعضهم ممثلًا لصلب التفسير، يراه آخرون خارجًا عنه، وما يكون عند بعض المفسرين لازمًا لصحة التفسير أو موسعًا لدلالاته ينفي آخرون عنه صفة التفسير.

والملاحظ أن كثيرًا من تلك الانتقادات التي وجهها المفسرون لبعضهم لا تخضع لمعيارية منهجية نستطيع بها ترجيح قول علىٰ قول، وإنما يبدو أن القضية ذوقية خاصة بالمفسِّر، تحمله تلك الحاسة الخاصة علىٰ تحديد ما هو داخل ضمن التفسير وما هو خارج عنه[1].

هذا كله يدل علىٰ اختلاف مفهوم التفسير بين المفسرين، وقد أثَّر ذلك في التفسير الذي نتج عنه، فلم يتتابع جمهرة المفسرين علىٰ تعريف توافقت عليه مجالس التفسير بحيث تُحاكم إليه كل مدوناتها ومخرجاتها التفسيرية فيما بعد.

---

(1) ينظر: محمد سليمان، «تفاوت مفهوم التفسير»، (1/ 17).

• تعريف التفسير:

كسائر العلوم كانت اتجاهات العلماء في تعريف التفسير تمضي في **شقين رئيسين:**

أولًا: التحليل اللغوي.

ثانيًا: الدلالة المصطلحية.

• أولًا: التحليل اللغوي:

كي نفهم معنىٰ (التفسير) بصورة دقيقة لا بد ابتداءً من تفكيك جِذْره علىٰ المستوىٰ اللغوي، حتىٰ نتمكن من تسييج المساحة التي يحيل عليها مصطلح التفسير داخل المجال المعجمي المشترك، فالقالب المعجمي والصرفي يصوغ شخصية اللفظة ويكسبها استقلالية عن بقية الألفاظ التي تمُت بصلة اشتقاقية إلىٰ الأصل نفسه، وتمنح المصطلح دقة في التعامل الخاص معه[1].

• الدلالة الصرفية:

تشير الصيغة الصرفية لكلمة (تفسير) إلىٰ قدر زائد علىٰ وزن الكلمة (فَعَّلَ)، فهو علىٰ وزن (تفعيل)، وهذه الزيادة تحمل معنىٰ تكثيريًّا فيما يقدمه اللفظ عند الصرفيين[2]، وصيغة (فعَّل) للتكثير غالبًا[3].

---

(1) سعاد كوريم، «تفسير القرآن بالقرآن دراسة في المفهوم والمنهج»، مجلة إسلامية المعرفة، سنة 13، عدد9، صيف1428هـ، ص(83).

(2) أبو حيان الأندلسي، «ارتشاف الضرب من لسان العرب»، تحقيق د. رجب عثمان محمد، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الأولىٰ: 1418هـ (1/ 500)؛ ومحمود بن عمر الزمخشري، «المفصل في علم العربية»، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمار، الأردن، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ، ص (216).

(3) قال ابن الحاجب: «**وَفَعَّلَ لِلتَّكْثِيرِ غَالِبًا**»، أبو عمرو عثمان ابن الحاجب، =

إن هذه الدلالة الصرفية تعطي الكلمة مبالغة في زيادة محتوىٰ البيان والإيضاح الذي تشير إليه الدلالة المعجمية القادمة، «وقد يكون التكثير في ذلك مجازيًا واعتباريًا بأن يُنزل كدَّ الفكر في تحصيل المعاني الدقيقة، ثم في اختيار أضبط الأقوال لإبانتها منزِلَة العمل الكثير»(1)، وقد يكون استفادة معنىٰ التكثير عند عدول المتكلم من المهموز إلىٰ المضعَّف، أمر من مستتبعات الكلام علىٰ ما اختاره وحرره الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في مقدمات تفسيره فإنه رأىٰ: «أن استفادة معنىٰ التكثير في حال استعمال التضعيف للتعدية، أمر من مستَتْبَعات الكلام حاصل من قرينة عدول المتكلم البليغ عن المهموز الذي هو خفيف إلىٰ المضعَّف الذي هو ثقيل، فذلك العدول قرينة علىٰ المراد»(2).

فالتفسير مبالغة في الفُسر، والتوضيح مبالغة في الوضح، والتفهيم مبالغة في الفهم، وقد التقط الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (ت: 1385)(3) هذه الدلالة الصرفية التي توحي بها الصيغة في مقدمته

= «الشافية»، المكتبة المكية، الطبعة الأولىٰ: 1415هـ، (1/ 19).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر، الطبعة الأولىٰ: 1984م، (1/ 10).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 10).

(3) **محمّد** بن بشير بن عمر الإبراهيمي، عالم، ومجاهد ومفسر، رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولد بالجزائر عام 1306هـ، توفي سنة 1385هـ، قام نجله د. أحمد طالب الإبراهيمي بجمع وتقديم جميع آثاره في خمسة أجزاء تحت عنوان: «آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي»، يُنظر: أحمد طالب الإبراهيمي، «مقدمة الآثار»، طبع دار الغرب الإسلامي، 1997هـ، (1/ 9)؛ خير الدين الزركلي، «الأعلام»، (6/ 54).

لتفسير العلامة عبد الحميد بن باديس (ت: 1358)[1] فقال: «تفسير القرآن تفهيم لمعانيه وأحكامه وحِكَمِه وآدابه ومواعظه، والتفهيم تابع للفهم، فمن حَسُن فهمه حسن تفهيمه، ومن لم يحسن فهمه لم يحسن تفهيمه، وإن كتب فيه المجلدات وأملىٰ فيه ألوف المجالس»[2].

وقد لمح علامة الهند أبو الأعلىٰ المودودي[3] (ت: 1399) من هذه الصيغة الصرفية معنىٰ التفهيم والتوضيح فسمىٰ تفسيره «تفهيم القرآن» لما تحمله من قدر زائد علىٰ الفهم.

- **الدلالة المعجمية:**

تجتمع كلمة المعاجم اللغوية والقرآنية في تعريف مادة (فسر) حول «الوضوح والبيان وكشف المغطىٰ»[4]، **ولفظ** «(فَسَرَ) الفاء، والسين،

---

(1) **الإمام** عبد الحميد بن باديس، عالم ومفسر وفقيه ومجاهد جزائري، من أعماله: تفسير «مجالس التذكير»، ولد سنة 1307هـ، وتوفي سنة 1358هـ. ينظر: عمار الطالبي، «ابن باديس حياته وآثاره»، الشركة الجزائرية، الطبعة الثالثة: 1417هـ، (1/ 72)؛ عادل نويهض، «معجم أعلام الجزائر»، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية: 1400هـ ص (13).

(2) عبد الحميد بن محمد بن باديس الصنهاجي، «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»، مقدمة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، ص (17)

(3) **أبو الأعلىٰ** المودودي، أو أبو العلاء، مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند، عالم ومفسر ومفكر، من أعماله: «تفهيم القرآن»، ولد سنة 1321هـ، وتوفي سنة 1399هـ. ينظر: أليف الدين الترابي، «أبو الأعلىٰ المودودي حياته ودعوته»، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولىٰ: 1407هـ؛ محمد خير رمضان يوسف، «تتمة الأعلام»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية: 1422هـ، (1/ 73).

(4) د. مساعد مسلم آل جعفر، «أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي»، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1405هـ، ص (46).

والراء، كلمة واحدة تدل علىٰ بيان شيء وإيضاحه»[1].

فالفُسر هو: الإبانة وكشف المغطىٰ[2]، و«فسر الشيء أبانه، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، واسْتَفْسَرْتُه كذا، أي: سألته أن يُفَسِّره لي»[3].

فالتفسير في الاستعمال اللغوي يُستعمل في الكشف الحسي والمعنوي، واستعماله في الثاني أكثر من الأوَّل[4].

ويشير التحليل اللغوي لمعنىٰ التفسير إلىٰ توضيح المعاني وبيانها، وهذا يقتضي أن التفسير اكتشاف وتفكير وتفتيش وإعمال للعقل، فهو عمل عقلي يرمي إلىٰ كشف مبهمات النصوص.

وبتتبع الدلالة المعجمية للفظ التفسير التي دونتها المعاجم نلحظ قدرًا زائدًا علىٰ النص الأصلي، يقوم النص الجديد بالكشف عن معناه بألفاظ أخرىٰ تسمح للقارئ بفهم أوضح للفظ الأصلي؛ أي: «كشف ما أبهم في نص من النصوص وإرشاد القارئ أو السامع إلىٰ ما عناه صاحب النص من نصه»[5].

وهذا الاتفاق المعجمي علىٰ معنىٰ كلمة (تفسير) قدر متفق عليه

---

(1) أحمد بن فارس، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ، (4/ 504).

(2) مجد الدين الفيروزأبادي، «القاموس المحيط»، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثامنة: 1426هـ، (2456).

(3) جمال الدين محمد بن منظور، «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، 1968م، (5/ 55).

(4) محمد حسين الذهبي، «التفسير والمفسرون»، الشؤون الإسلامية، السعودية، 1431هـ، (1/ 13).

(5) د. مساعد مسلم، «أثر التطور الفكري في التفسير»، ص (46).

أيضًا بين المفسرين، إذ يسعىٰ كل مُفسِّر إلىٰ كشف مكنونات النص القرآني وإيضاح مبهماته بطرق مختلفة تقوم بتحليل اللفظ القرآني وفحصه واستخراج معانيه للقارئ والسامع، إلا أن هذا الكشف يتسع وينحسر بحسب رغبة المؤلف ورؤيته لسماكة اللفظ القرآني وما يحمله من معانٍ مكثَّفة، ومدىٰ احتياجه للأدوات والموارد في تكشيف المعنىٰ.

• **ثانيًا: الدلالة المصطلحية:**

اتفق الشيخان أبو حيان الأندلسي (ت: 745)، ونجم الدين الطوفي (ت: 716) علىٰ غياب تعريف التفسير تعريفًا اصطلاحيًّا يعمل علىٰ إيضاح دلالته المصطلحية ويرسم نتائج العلم لمتعاطي التفسير.

فذكر أبو حيان الأندلسي في مقدمة «**البحر المحيط**» أنه لم يقف بنفسه علىٰ تعريف اصطلاحي للتفسير، فقال: «**ونبدأ برسم لعلم التفسير، فإني لم أقف لأحد من علماء التفسير علىٰ رسم له**»[1].

وعند التدقيق في المسار التاريخي هناك من سبق أبا حيان، فأبو حيان من علماء القرن الثامن الهجري، ودوّن «**البحر المحيط**» في سنة 710هـ أي: في مطلع القرن الثامن، ويستحيل خلال سبعة قرون ونصف أن يبقىٰ مصطلح التفسير دون تعريف، وعند التقصي التاريخي عثر أحد الباحثين[2] علىٰ ستة تعريفات سبقت أبا حيان وهي تعريفات: الثعلبي (ت: 427)[3]، ....

(1) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 26).

(2) هو الباحث عمر حيدروسي، «السنن الإلهية وتفسير القرآن العظيم»، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، الجزائر، 1433هـ، ص (30).

(3) **أبو إسحاق**، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، عالم ولغوي ومفسر، من أعماله: «الكشف والبيان في تفسير القرآن»، غير معروف تاريخ مولده، توفي =

والجشمي (ت: ٤٩٤)[1]، والأصفهاني (ت: ٥٠٢)، والبغوي (ت: ٥١٦)[2]، وابن تيمية (ت: ٧٢٨)[3]، وابن جُزي (ت: ٧٤٠)[4].

وبحسب الباحث «فإن كان أبو حيان (ت: 745) يقصد أن تلك التعريفات إنما كانت إعادة صياغة للمعنىٰ اللغوي؛ فهذا صحيح، فلا يوجد تعريف اصطلاحي دقيق قبل أبي حيان بالصياغة التي قدمها هو، بل لم يستطع الدارسون من بعد أبي حيان أن ينحتوا تعريفًا يتجاوز

= سنة 427 هـ. ينظر: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، (7/ 201)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 127).

(1) أبو سعد، المحسِّن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي البيهقي المعتزلي، فقيه وعالم ومفسر، من أعماله: «التهذيب في التفسير»، ولد سنة 413 هـ، وتوفي سنة 494هـ. ينظر: فريد خراسان البيهقي، «تاريخ بيهق»، ترجمة وتحقيق: يوسف الهادي، دار اقرأ، دمشق، للنشر، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ، ص (390)؛ إبراهيم الصرفيني الحنبلي، «المنتخب من السياق لتأريخ نيسابور»، تحقيق: أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ: 1409هـ، ص (454).

(2) **أبو محمد،** الحسين بن مسعود بن محمد الفرَّاء البغوي الشافعي، فقيه ومحدث ومفسر، من أعماله: «معالم التنزيل»، ولد سنة 433 هـ، وتوفي سنة 516هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (19/ 439)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 79).

(3) **أبو العباس،** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، فقيه وعالم وأصولي، من أعماله: «مقدمة في أصول التفسير»، ولد سنة 661هـ، وتوفي سنة 728هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (22/ 289)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 142).

(4) **أبو القاسم،** محمد بن أحمد بن عبد اللَّه بن جُزَي الكلبي الغرناطي، فقيه وعالم ولغوي، من أعماله: «التسهيل لعلوم التنزيل»، ولد سنة 693هـ، وتوفي سنة 740هـ. ينظر: لسان الدين ابن الخطيب، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، مكتبة الخانجي القاهرة، 1359هـ، (3/ 20)؛ أحمد بن المقرئ التلمساني، «نفح الطيب»، (5/ 514).

تعريف أبي حيان، سوىٰ بعض الإضافات التي قدمها الزركشي (ت: 794)[1]، والكافيجي (ت: 879)[2]، وستأتي قريبًا، وأمَّا حديثًا فنحت المعاصرون تعريفات كثيرة مشابهة، لا تخرج كثيرًا عن أفكار المتقدمين»[3].

وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقًا من إشكالية المفهوم، ولك أن تستنتج أنه خلال ستة قرون بدءًا من عصر التدوين في القرن الثاني إلىٰ مطلع القرن الثامن -عصر أبي حيان (ت: 745)- لم يحظ مصطلح التفسير بتعريف اصطلاحي دقيق، يكشف عن معناه، ويرسم حدوده، ويضبط منطلقاته، واستمرت التفاسير تتوالد اعتمادًا علىٰ المعنىٰ اللغوي فقط، دون البحث في ضبط المصطلح وتقويمه اصطلاحيًّا.

ويؤكد غيابَ تعريف التفسير عن الساحة القرآنية نجم الدين الطوفي[4]، وهو المولود في منتصف القرن السابع (657) والمتوفىٰ (ت: 716) هـ، أي: في مطلع القرن الثامن، فهو معاصر لأبي حيان

---

(1) **أبو عبد اللَّه**، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي، فقيه أصولي، محدث ومفسر، من أعماله: «البرهان»، ولد سنة 745هـ، توفي سنة794هـ. ينظر: ابن حجر العسقلاني، «الدرر الكامنة»، دار المعارف العثمانية، 1349هـ، (3/ 397)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 572).

(2) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود الكافيجي، فقيه وعالم ومفسر، من أعماله: «التيسير في علم التفسير»، ولد سنة788هـ، توفي سنة 879هـ. انظر: السيوطي، «بغية الوعاة»، البابي الحلبي، 1384هـ، (1/ 117)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (9/ 488).

(3) عمر حيدروسي، «السنن الإلهية وتفسير القرآن العظيم»، ص (30).

(4) **أبو الربيع**، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري الطوفي، أصولي وفقيه حنبلي، من أعماله: «الإكسير في علم التفسير»، ولد سنة 657هـ، وتوفي سنة 716هـ. ينظر: ابن حجر، «الدرر الكامنة»، (2/ 154)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 71).

الأندلسي المولود في (654)هـ ، والمتوفىٰ سنة (745)هـ، إلا أن الطوفي مشرقيٌّ؛ وأبو حيان مغربيٌّ، وهو ما يثبت أن غياب تعريف التفسير كان غيابًا عامًّا عن الحقل المعرفي في المشرق والمغرب إلىٰ مطلع القرن الثامن، إلا أن يقال إن أبا حيان قد استقر في مصر، فقد صرح الطوفي (ت: 716) في كتابه: «**الإكسير في علم التفسير**» أن السابقين لم يحرروا له تعريفًا يصوغ شخصيته بالطريقة المرغوبة، وشكا: «**إنه لم يزل يتلجلج في صدري إشكال علم التفسير وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أجد أحدًا منهم كشفه فيما ألفه، ولا نحاه فيما نحاه**»[1].

ابتدأ أبو حيان (ت: 745) مدونته التفسيرية بخطبة أدبية مفصلة، واستمر في مقدمته الثرية يقدم منهجه في تأليف الكتاب، ويحصر العلوم التي يحتاج إليها المفسِّر، والشروط الواجب توافرها فيه، ثم تحدث عن أبرز المراجع التي استفاد منها ككتابي «**الكشاف**» للزمخشري (ت: 538)، و«**المحرر الوجيز**» لابن عطية (ت: 546)، ثم اتجه يختم مقدمته المنهجية بالحديث عن فضائل القرآن والترغيب في التفسير، وبيان المفسرين من الصحابة والتابعين وتعريف علم التفسير لغة واصطلاحًا، فقال: «وأما الرسم في الاصطلاح فنقول: التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك.

فقولنا: «علم»: هو جنس يشمل سائر العلوم.

وقولنا: «يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن»: هذا هو علم القراءات.

---

(1) نجم الدين الطوفي، «الإكسير في علم التفسير»، تحقيق: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي، بيروت، الطبعة الثانية: 1409هـ، ص (27).

وقولنا: «ومدلولاتها» أي: مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم.

وقولنا: «وأحكامها الإفرادية والتركيبية»: هذا يشمل علم التصريف وعلم الإعراب وعلم البيان وعلم البديع ومعانيها التي تحمل بها حالة التركيب، شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقضي بظاهره شيئًا ويصُدُّ عن الحمل علىٰ الظاهر صادٌّ فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل علىٰ الظاهر وهو المجاز.

وقولنا: «وتتمات لذلك»: هو معرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك»[1].

وعند فحص هذا التعريف الذي قدمه أبو حيان (ت: 745) لضبط مصطلح التفسير، نجده لم يقتصر علىٰ المعنىٰ اللغوي في الكشف والبيان، بل ذهب يحشد عدة علوم يراها تسهم في الكشف والبيان وَفْقَ رؤيته، فلم يُقسِّم تلك العلوم إلىٰ علوم تقترب من صلب اللفظة القرآنية أثناء التفسير، وإلىٰ علوم يَعبُر بها المفسِّر لتحقيق ذلك البيان، ولا تدخل ضمن الإجراءات التفسيرية.

حشد أبو حيان في تعريفه علومًا عدة، منها: علم القراءات، وعلوم اللغة، كالتصريف، والنحو، والإعراب، والبلاغة، والدلالات الأصولية، ثم ما بات يعرف بعلوم القرآن التي سماها التتمات في نهاية التعريف كالنسخ، وأسباب النزول، ومبهمات القرآن.

وقد تجلت هذه العلوم في مضامين تفسيره «**البحر المحيط**» الذي

---

(1) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 57).

بات كتابًا أقرب إلىٰ كتب التحليل اللغوي، والتفصيل الإعرابي، والتطبيق النحوي للآيات القرآنية، وليس كتابًا يبحث في معاني الآيات ويكشف عن مقصودها.

ولعل مبرر أبي حيان (ت: 745) هو أن اللفظة القرآنية كتلة سميكة مكثَّفة، تحتاج إلىٰ تفكيك وتحليل حتىٰ يتضح المراد منها، ويكشف عن مكامنها ومعانيها، وهذا المبرر يتترس به كثير من المفسرين، فالمعاني القرآنية تحملها أوعية اللغة، ولن تفهم مجردة عنها، وكثيرًا ما قدمت معنىٰ جديدًا لم تعرفه لغة العرب، ونقلت اللفظ وعدّته إلىٰ معنىٰ آخر؛ ولذا تجد التفاسير تزدحم بالعلوم المختلفة واتجاهاتها المتعددة تحت هذا المبرر.

علىٰ أي حال فقد صاغ أبو حيان هذا التعريف الاصطلاحي (الفضفاض) ليصبح معيارًا ينظر منه نُقَّاد تفسيره فيحاكمونه إليه، ويرون مدىٰ التزامه ببنود تعريفه اقترابًا وابتعادًا.

وبمقارنة تعريف أبي حيان بتعريف بدر الدين الزركشي (ت: 794)، وهو التعريف الأكثر شيوعًا وتداولًا، وربما قبولًا في الأوساط التفسيرية، نجد بدر الدين الزركشي يتجه إلىٰ تعريف يُعد أكثر اقترابًا من البحث عما تقدمه الآيات القرآنية من معانٍ هادية في ضوء تلك العلوم، فيقول: «التفسير: هو علم يُعرف به فهم كتاب اللّٰه المنزل علىٰ نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحِكَمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ»[1].

(1) بدر الدين الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق: د. يوسف المرعشلي وآخرين، طبع دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1410هـ، (1/ 104).

يعتمد تعريف الزركشي (ت: 794) - كما ترىٰ - علىٰ جزء من تعريف أبي حيان السابق فيما يتصل بالعلوم الكاشفة عن معنىٰ اللفظ القرآني؛ ويبتدئ تعريفه بأهداف التفسير وغاياته التي تتمثل في الفهم، وبيان المعنىٰ، واستخراج الأحكام والحِكَم الهادية، وكأن الزركشي يرىٰ أن يُقسَّم تفسير القرآن إلىٰ **قسمين**: **الأوَّل**: يتصل اتصالًا مباشرًا بأهداف اللفظ القرآني ومقاصده، وهو الشق الأوَّل من التعريف، ويتصل **القسم الثاني**: بالأدوات والعلوم التي يحتاج إليها المفسِّر لاستخراج ذلك الكشف المقاصدي لتك الأهداف.

ومن هذا التقسيم تتحدد طبيعة عمل المفسِّر الذي يتجلىٰ فعله المباشر في البحث عمَّا أُنزل القرآن الكريم لتحقيقه من غير إسراف باستخدام الأدوات التي تُذهب تلك الهدايات، وتجعل القارئ في التفسير يتوه في جدليات لغوية، وخلافيات إعرابية، ونقاشات عقدية، وغيرها.

وأجدني أمْيَلَ إلىٰ هذا التقسيم الذي يرىٰ أن تتمركز مهمة المفسِّر في أعمال الكشف عن معاني القرآن الكريم، والفهم الحاضر للسياق القرآني الذي تكمن الدلالة بداخله، فإذا «كان التركيب يوجد داخل النص فإن الدلالة توجد داخل السياق»[1]، وتتمركز الأدوات ـ التي تتمثل في العلوم ـ بيد المفسِّر، فيصنع منها تلك المعاني الكاشفة لآفاق النص القرآني، وعندها نخرج من أساليب إقحام تلك العلوم (الأدوات) في التفسير، ويمكن أن ندونها بعيدًا عنه ضمن علوم القرآن، لأنها ليست من مادة التفسير ولا صلبية فيه[2]، علىٰ أن بعض تلك الأدوات يُحتاج

(1) محمد إقبال العروي، «دور السياق في الترجيح بين الأقوال التفسيرية»، مطبوعات روافد، الكويت، 2007م، (ص 11).

(2) حُوِّلت علوم الآلة إلىٰ علوم قصدية لذاتها، وكانت منطقة التفسير إحدىٰ ساحات =

إليها أثناء مهمة الكشف بالقدر المحدد لاستكمال عمليَّة الإيضاح والبيان.

واتجه من بعد بدر الدين الزركشي (ت: 794) **العلامة محمد بن سليمان الكافيجي (ت: 879)** لتوسيع دائرة التعريف اللغوي، فالمعنىٰ عنده يتمدد إلىٰ الكشف اللغوي وموضوعات المعاني الشرعية والأصولية، إذ يرىٰ أن التفسير: «كشف معاني القرآن وبيان المراد، والمراد من معاني القرآن أعم، سواء كانت معانيَ لغوية أو شرعية، وسواء كانت بالوضع أو بمعونة المقام وسوق الكلام وبقرائن الأحوال، نحو: السماء والأرض، والجنة والنار وغير ذلك، ونحو: الأحكام الخمسة، ونحو: خواص التراكيب اللازمة لها بوجه من الوجوه»[1].

وكنت أظن أن الإمام السيوطي (ت: 911) سيعمل علىٰ تطوير تعريف أبي حيان (ت: 745) والزركشي (ت: 794) - وهو المتأخر عنهما - أو علىٰ الأقل تطوير تعريف شيخه الكافيجي (ت: 879)،

= هذا التحويل، فبدلًا من أن يلجأ المفسِّر إلىٰ وضع تلك الآلات بيده لينتقل إلىٰ النتيجة المحصلة من إعمال تلك الأدوات؛ تحولت تلك الأدوات العلمية إلىٰ مقاصد واضحة، وقد عاب ابن خلدون هذا الأسلوب، إذ يرىٰ أن علوم الآلة -التي من بينها العربية- لا يجب أن تدرس لذاتها كما تدعو له اللسانيات حديثًا ، ويرىٰ في ذلك مضيعة للوقت وتحريفًا لا طائل منه، فيقول : «وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل؛ لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغوًا». عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، تحقيق: د. إبراهيم شبوح، دار القيروان، تونس، الطبعة الأولىٰ: 2007م، (2/ 455)

(1) الكافيجي، «التيسير في قواعد علم التفسير»، تحقيق: ناصر المطرودي، دار القلم، دمشق، ودار الرفاعي الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1410هـ. ص (124).

إلا أنه جمع لفيفًا من التعريفات، ولم ينسب لنفسه تعريفًا، منها تعريفٌ صدَّرَهُ بقوله: «وقال بعضهم»، وهو مصاغ بطريقة زمنيَّة ترسم أسباب نزوله، وترتيب حوادثه، ودلالاته اللغوية الأصولية، إذ عُرِّف فيه التفسير بأنه: «علم نزول الآيات، وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها، ومدنيها، ومحكمها، ومتشابهها، وناسخها، ومنسوخها، وخاصها، وعامها، ومطلقها، ومقيدها، ومجملها، ومفسرها، وحلالها، وحرامها، ووعدها، ووعيدها، وأمرها، ونهيها، وعِبرها، وأمثالها»(1).

ويبتعد هذا التعريف عن مسمىٰ التفسير اللغوي الذي يعني الكشف والبيان وفهم النص في ضوء سياقاته الدلالية، ويقترب كثيرًا من أدوات المفسِّر التي يحتاج إليها في هذا الكشف، غير أنه حصر تلك الأدوات في عدد من علوم القرآن ومباحث الدلالات الأصولية فقط.

ولا ندري هل كان الحافظ السيوطي (ت: 911) مدركًا صعوبة حدِّ علم التفسير، وهو يرىٰ تلك التعريفات لا تضبط أعمال التفسير، فعمد إلىٰ جمع تعاريف مَن سبقه دون تحريرها، أو استقلاله بتعريف خاص، أم أنه اكتفىٰ بتلك التعريفات كون التفسير لا يحتاج إلىٰ حدٍّ جامع مانع يمنع انديا اللفظة القرآنية بإنتاجها المتعدد عبر الأزمان، ويطوِّق أعمال الاستنباط وتوسعة الدلالات(2)، ولا سيما وهو نفسه لم يلتزم في منتجه التفسيري «**الدر المنثور**» بحدٍّ محدد.

---

(1) السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، (6/ 2264)، ونسبه بعض الباحثين للسيوطي وفي الحقيقة ليس تعريفه كما يتضح لمن يتأمل كلامه في «الإتقان».

(2) انظر جمعه لتلك الأقوال دون ترجيح ولا نسبة تعريف خاص به في «الإتقان في علوم القرآن»، (6/ 2264).

ويلاحظ في هذه التعريفات أن ثَمَّة قدرًا مشتركًا بين المفسرين في تعريف التفسير، إلا أن الإضافات التي تزيد من تعريف إلىٰ آخر هي ما يُشكِّل القدر الذي يحكم علىٰ مدخلات التفسير اتساعًا وانحسارًا، ولهذا انتقد بعضهم بعضًا بهذا القدر الزائد، إذ تلحظ من تلك النقودات أن التوسع إنما هو أمر ذوقي يختلف من مفسِّر إلىٰ آخر، فما يراه مفسِّر أنه من صلب التفسير، يرىٰ آخر أنه خارج عنه(1).

ولسنا هنا بصدد رصد تعريفات مصطلح التفسير فقد عُنيت به كتب أخرىٰ(2)، بقدر ما نود أن نكشف طبيعة هذا الاختلاف، ونوضح نقاط الاتفاق والافتراق، ونحاول بعد هذا العرض المُشْكِل الاقتراب من صلب التعريف المطلوب، وتلمُّس ملامح معنىٰ التفسير وفهم حقيقته؛ إسهامًا في بيان هذا الإشكال وسببه والإجابة عنه.

والذي يبدو مهمًّا هنا أن صناعة التفسير من خلال مدوناتها التطبيقية الضخمة عبر القرون مرت بمرحلتين رئيستين، **وفيهما حدث التوسع والاختصار**:

المرحلة الأوَّلىٰ: بناء المعنىٰ وتحريره.

المرحلة الثانية: استثمار المعنىٰ والبناء عليه.

فالمرحلة الأولىٰ (بناء المعنىٰ وتحريره): هي المرحلة التي تدور حول فهم المعنىٰ القرآني وضبطه؛ إذ ينطلق المفسِّر في بيان المعنىٰ وتوضيحه وشرحه، من البحث في الأدوات الكاشفة عن معنىٰ اللفظة القرآنية، كعلوم اللغة والدلالات الأصولية، وغيرها من مباحث علوم

(1) ينظر في تفصيل إشكالية مفهوم التفسير محمد سليمان، «تفاوت مفهوم التفسير».
(2) انظر: «الإتقان في علوم القرآن» (6/ 2264)، وعمر حيدروسي، «السنن الإلهية وتفسير القرآن العظيم»، ص(27-44).

القرآن، وفي هذه المرحلة يتوقف عندها التفسير.

أمّا المرحلة الثانية (مرحلة استثمار المعنىٰ والبناء عليه): فهي المرحلة التالية لبيان المعنىٰ؛ إذ ينطلق المفسِّر في استثمار المعنىٰ الذي وضحه في المرحلة الأولىٰ ليبني عليه، ويسير به في فضاءات واسعة وكثيرة، مستنبطًا منه حِكَمًا، أو مستخرجًا منه هداية، أو مستلمحًا من ثناياه نكتة أو لطيفة، أو مقدِّمًا منه مادة وعظ وإرشاد، إلىٰ غير ذلك من أشكال التوظيف والبناء، التي نراها جلية في كتب التفسير، وهذه المرحلة تتشعب وتتفرع بحسب سعة التوظيف التي ينطلق منها المفسِّر، ويرغب في الذهاب بتفسيره إليها[1].

والتلازم بين المرحلتين يبدو واضحًا، إذ لا يمكن البناء علىٰ اللفظ القرآني واستيعاب المستجدات ما لم تكن المرحلة الأولىٰ واضحة في ذهن المفسر فلا «يمكن الانطلاق إلىٰ تأسيس أيّ فائدة أو قياس أو استنباط حكم أو تقرير مسألة... إلخ، دون تقرير المعنىٰ وتحريره، إذ المعنىٰ هو أساس ذلك ورأسه وقاعدته ومنطلقه، فإذا تمَّ بيانه أمكن الانطلاق منه إلىٰ ما بعده، وما لم يتم بيانه فلا يمكن الوصول إلىٰ شيء بعده»[2].

وقد يُغتفر تَشَعُّبُ المرحلة الثانية، وتوسع دوائرها، ومساحاتها عبر الأزمنة والأمكنة، تحت مبرر عموم هدايات القرآن وصلاحيته لحوادث

(1) ينظر: خليل اليماني «معيار تقويم كتب التفسير؛ تحرير وتأصيل» مقالة منشورة علىٰ موقع مركز تفسير علىٰ الشبكة العالمية.
https: //tafsir.net/article/5110/m-yar-tqwym-ktb-at-tfsyr-thryr-wt-asyl

(2) محمد صالح سليمان، «مفهوم التفسير بين صلب التفسير وتوابعه»، ضمن بحوث مؤتمر المغرب المنعقد بعنوان: «بناء علم أصول التفسير؛ الواقع والآفاق»، بمدينة فاس، 2015م، نشر مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، (ص10).

الزَّمَكَان[1]، وقدرة اللفظ القرآني علىٰ استيعاب نشاطات الحياة المختلفة، إلا أنه من غير المبرر توسعة المرحلة الأولىٰ لتؤول مثلًا إلىٰ تحليل لُغوي مستفيض يخرج التفسير من أعمال الكشف والتكشيف إلىٰ استهلاك قضايا وخلافات لغوية إعرابية بلاغية، وغيرها.

وبناء علىٰ هذا نستطيع أن نقيِّم كتب التفسير اقترابًا وابتعادًا من التفسير، بمدىٰ تحقيقها المرحلة الأولىٰ منه، وهي كشف المعنىٰ وبيان حقيقته ابتداءً، وهذا المعيار يسمح لنا بالمفاضلة بين كتب التفسير، ومدىٰ تعبيرها عن مضمون التفسير وصلبيّته، وابتعادها عنه وانتقالها إلىٰ مراحل أخرىٰ من أعمال الاستنباط والقياس والتنزيل والتدبر المختلف.

ويمنحنا هذا المعيار أيضًا تنحية مسألة الذوق في الحكم علىٰ كتب التفاسير، والقيام بفرز مدونات التفسير، فما عُدَّ من التفسير وهو ليس منه أخرجناه وَفْقَ هذا الجرد إلىٰ كتب علوم القرآن.

وَوَفْقَ هاتين المرحلتين نستطيع تعريف التفسير، وتحديد محتواه، علىٰ الرغم من عدم القدرة علىٰ تحجيمهما وَفْقَ إطار محدد، وتعدد أفهام المفسرين في تعاطيهما اتساعًا وانحسارًا، فالإشكال يعود جذعًا حين تنداح تلك الاستنباطات وتنسكب المعاني، فيدخل المفسِّر في نطاق الآية كل ما يراه مناسبًا لا ندراجه تحت لفظها ومعناها، كما صنع الفخر الرازي (ت: 606) حين أدرج تحت تفسير كثير من الآيات ما هو

(1) ضرب من ضروب النحت المستخدم في اللغة العربية، وقد أقره أعضاء مجامع اللغة العربية، فالدكتور علي خلف حسين العبيدي عضو المجمع يقول: النَّحتُ في العربية كثيرٌ واردٌ قديمًا وحديثًا، ولا ضَيْرَ في نحت كلِمَتَي (الزمان) و(المكان)، ويقول الأستاذ الدكتور عبد الحميد عبد الواحد عضو مجمع اللغة العربية: بشأن مُصطلح (الزَّمَكَان) فلا غرابةَ فيه، وهو شائعٌ في الاستعمال. ينظر: «فتاوىٰ مجمع اللغة العربية» بالمملكة العربية السعودية علىٰ شبكة الإنترنت.

عنها ببعيد.

والذي يظهر لي بعد هذا العرض التاريخي لتتبع مسار (تعريف التفسير) أن الإشكال في تعريفه يكتسب صعوبته من حيوية اللفظة القرآنية ذاتها، فهي كلمة مكثّفة مركّزة بما ينضم إليها من سماكة النظم القرآني، وهو ما يجعل القرآن الكريم مكثّف الدلالات، وواسع المعاني، يسمح باستيعاب كل الدلالات المتاحة، الأمر الذي يجعل كل ذلك من التفسير، على اختلاف تناولات المشتغلين بالنص القرآني في استخراج قراءاته المتعددة، وتحجيم تعريف التفسير يعطي صرامةً وتقييدًا في حركة اندياح اللفظة القرآنية ضمن الإطار اللغوي المحمولة به، وهو ما لا يسمح به نشاطها.

فالعلماء لم يتمكنوا من تعريف التفسير ولن يتمكنوا؛ لأن اللفظة القرآنية لا تسمح بتسييجها ضمن حدٍّ اصطلاحي محدود يمنع اندياح الحمولة الدلالية، والمعاني الثرية المخبأة بداخلها.

إنَّ التعريف اللُّغوي للمعنى التفسير المعبر عن «الكشف والبيان» هو التعريف المناسب لصلبيّة التفسير، وكميَّة هذا الكشف غير متاحة لأقلام المفسرين ومدوناتهم: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27]، ثم إني وقفت على كلام للإمام محمد الطاهر ابن عاشور (ت: 1393) يؤكد ما ذهبنا إليه هنا، إذ يقول في ثنايا (المقدمة الرابعة) من مقدمات تفسيره: «ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبنى معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم، وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه،

وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبنىٰ علىٰ توفر الفهم»[1].

«وعليه فإنّ الألفاظ في القرآن مترابطة ترابطًا عضويًّا بعلم اللّٰه وإحاطته، ترابطًا يجعلها تندُّ عن الزمان والمكان فتصبح غير نهائية المعاني التي يمكن أن تندهق منها»[2].

- **تعريف التفسير عند الشيخين:**

لأن هذا البحث يقدم طريقة التقعيد عند الشيخين الطبري (ت: 310)، وابن عاشور (ت: 1393) فمن المناسب أن نُعرِّج هنا علىٰ تعريفهما لمفهوم التفسير، فذلك في رأيي يكشف لنا شيئًا من تصور درس التفسير الذي كان يدور في ذهنهما، ويكشف علىٰ وجه التحديد طبيعة العمل الذي قدماه.

- **تعريف الإمام الطبري:**

لم يقدِّم الإمام محمد بن جرير الطبري في ثنايا مقدمة مدونته التفسيرية «**جامع البيان**» تعريفًا اصطلاحيًّا مباشرًا للتفسير، وإنما اقتصر فيها علىٰ حشد جملة من الأدوات التي يحتاج إليها المفسِّر ليجلوَ بها معنىٰ اللفظ القرآني، كاللغة التي نزل بها القرآن، والأحرف السبعة، وطُرق التفسير، وقد عنون لهذه الموارد بقوله: «**القول في الوجوه التي من قِبَلِها يُوصلُ إلىٰ معرفةِ تأويلِ القرآنِ**»[3]، وتحدث عن عدد من مسائل علوم القرآن.

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 44).

(2) أحمد عبادي، «مفهوم الترتيل في القرآن الكريم، النظرية والمنهج»، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولىٰ: 2007م. ص (110).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 67).

ومع القيمة العلمية لتلك المقدمة الثريَّة في توجيه عمل المفسِّر وتحجيمه، فإنها لم تتضمن تعريفًا اصطلاحيًّا محددًا للتفسير، ربما لأنه عصر بدايات التدوين، وكثير من العلوم لم تُحدَّ مصطلحاتها، ما يجعلنا نلتمس العذر للمفسرين الأوائل في تلك القرون المبكرة الذين كانت كثير من المفاهيم -ومنها مفهوم التفسير- حاضرة في الذهن، وتعبِّر عن فحواه الأدوات، أو ما يعرف من أنواع التعريفات التعريف بالعد أو الثمرة[1]، وربما لأن المقدمة بكامل مضامينها تعبر عن المقصود بالتفسير بصورة إجمالية عامة.

ونستطيع أن نصوغ تعريفًا باسم الطبري (ت: 310) من خلال ملاحظة سلوكه في مقدمته وطبيعة مشروعه التطبيقي.

يقول الطبري في مقدمة تفسيره: «ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه مُنشِئُون - إن شاء اللَّه ذلك - كتابًا مستوعِبًا . . .»[2].

إذن **فالطبري يرىٰ** أن التفسير هو: «الكشف عن تأويل آي القرآن وبيان معانيه»، بامتلاك المفسِّر الأدوات والعلوم التي يتطلّب توافرها فيه، لكن لا يلزم المفسِّر أن يُقدّم في ثنايا تفسيره هذه الأدوات والعلوم، بل يكتفي بالكشف وبيان المعنىٰ دون التوسع والإطناب في طريقة العمل، أو الخروج إلىٰ معانٍ أخرىٰ، والاقتصار علىٰ بعض الأدوات دون بعض بما يحقق اكتشاف المعنىٰ ووضوحه.

فالطبري (ت: 310) - كما هو ظاهر في كتابه - حشد عددًا كبيرًا من الأقوال التي كان يستهدف منها بيان معنىٰ اللفظ القرآني، وما يخلقه

(1) وهي طريقة مشابهة لطريقة الإمام الجويني في تعريفاته في كتاب «الورقات». والحديث عن أقسام التعريفات في المنطق. ينظر: د. نايف بن نهار، «مقدمة في علم المنطق»، دار عقل، سوريا، 2016م، (ص66).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 7).

من معنىٰ شرعيٍّ جديد ربما لا تحمله اللغة المتعارف عليها[1]، ويقود أيضًا عمليَّة ترجيح واسعة عند الاختلاف في تعدد المعاني، مستخدمًا أداة اللغة، ومناسبة السياق، وقواعد الأصول وغيرها لمعالجة الترجيح التفسيري، كما سيأتي عند الحديث عن منهاجه.

وقد رأيناه معتذرًا في غير ما موضع عند شعوره بخروجه عن المسار الذي حدده لنفسه من «الكشف» و«البيان» فقط، فيعود ويحيل علىٰ مؤلفات خارجية تساعد علىٰ تلك التفاصيل دون نقلها إلىٰ ساحة كتابه حفاظًا عليه من الإخلال بصلب المضامين المحددة والمرسومة في المقدمة.

ولنورد أمثلة من محتوىٰ تفسيره تبين لنا هذا السلوك الذي كان يلاحظه أثناء إدارة قلم التأليف:

- عَلَّل في مفتتح تفسير «سورة الفاتحة» عدم توسُّعه في مناقشة قراءة: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]، وعدَّ ذلك أمرًا خارجًا عن مقصود «الكشف» و«البيان» قال: «وقد استقصينا حكاية الرواية عمن روي عنه في ذلك قراءة في «كتاب القراءات»، وأخبرنا بالذي نختار من القراءة فيه، والعلة الموجبة صحة ما اخترنا من القراءة فيه، فكرهنا إعادة ذلك في هذا الموضع، إذ كان الذي قصدْنا له في كتابنا هذا: البيان عن وجوه تأويل آي القرآن، دون وجوه قراءتها»[2].
- وعند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾

(1) الأمثلة علىٰ ذلك كثيرة كالصلاة، فمعناها اللغوي الدعاء، لكن المعنىٰ الشرعي صرفها إلىٰ أفعال وأقوال مخصوصة جاءت بها النصوص، وكذلك الزكاة، والحج وغيرها.

(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 150).

[الأنعام: 103]، نأىٰ بتفسيره أن يجعله ساحة لمناقشة الأفكار المنحرفة، وعقائد المعتزلة، ورأىٰ أن ذلك يخرجه عن مقصوده الأوَّل، وإن كان ولا بد من وضع القارئ في صورة تلك الأفكار أن يوردها بالقدر المحدود الذي لا يخل بمسار التأليف. قال: «. . . إذ لم يكن قَصْدُنا في كتابنا هذا قصد الكشف عن تمويهاتهم، بل قَصْدنا فيه البيان عن تأويل آي الفرقان، ولكنَّا ذكرنا القَدْر الذي ذكرنا؛ ليعلم الناظر في كتابنا هذا أنهم لا يرجعون من قولهم إلا إلىٰ ما لبَّس عليهم الشيطان مما يَسْهُل علىٰ أهل الحق البيان عن فساده»(1).

- ورأيناه في سياق ردِّه علىٰ المنكرين حقيقة الميزان يوم القيامة يرفض إقحام تفاصيل هذه القضية في مضامين تفسيره: «وليس هذا الموضع من مواضع الإكثار في هذا المعنىٰ علىٰ من أنكر الميزان الذي وصَفْنا صفته، إذ كان قَصْدنا في هذا الكتاب البيان عن تأويل القرآن دون غيره، ولولا ذلك لقرَنَّا إلىٰ ما ذكرنا نظائره»(2).

- ورأيناه يعتذر أيضًا عن سرد بعض التفاصيل التي كان يلمس منها خروجًا عن مقصود تفسيره، فحين أطال في أحد المواضع بسرد وجوه الإعراب شَعَرَ أنه خرج عن المسار الذي حدده منذ البداية فعاد واعتذر، قال: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه، وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن، لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلىٰ كشف وجوه

(1) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 468). (2) الطبري، «جامع البيان»، (10/ 72).

إعرابه، لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله علىٰ قدر اختلاف المختلِفَة في تأويله وقراءته»[1].

- وحتىٰ التوسع في مفهومات الآيات غير الواردة فيها يحاول جاهدًا تجنب تلك التفاصيل فعند الآية [95] من سورة المائدة: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ قال: «وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينَّا القول فيه في كتابنا كتاب: (لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنىٰ عن ذكره في هذا الموضع، وليس هذا الموضع موضع ذكره؛ لأن قصْدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه»[2].

ومما سبق يتضح لنا أن الإمام ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت: 310) كان حريصًا أن يُقدِّم تفسيرًا خاليًا من الإضافات، والتوسع في التأملات، والأحكام المستنبطة، ولطائف التفسير البياني، والهدايات القرآنية، وأحكام القراءات، وقضايا الإعراب، وغير ذلك من القضايا والمضامين التي ضَمّنها المفسرون من بعده مؤلفاتهم، مقتصرًا علىٰ كشف المعنىٰ وبيان طبيعة اللفظ، وهي القضية الجوهرية التي ارتكز عليها «تفسير الطبري»، وأدار عليها رحىٰ الحرف، وهذا هو القدر المتفق عليه بين المفسرين، وهو جوهر التعريف اللغوي للتفسير الذي كشفته المعاجم اللغوية، فالطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يدرك جيدًا أن هذا التوسع لا حدود له، وسيلتهِمُ علومًا كثيرة جدًّا ليس بإمكان أحد إيقافها، حتىٰ إنه تجنب الإطناب والتكرار، ويُعبِّر في مواضع كثيرة أن التفصيل في قضية من القضايا ليس هذا موطنها، وأن البيان فيها محله كتب أخرىٰ كقوله: «وليس هذا من مواضع الإبانة عن العلل التي من أجلها قيل ذلك كذلك»[3].

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 185). (2) الطبري، «جامع البيان»، (8/ 679).

- **تعريف الإمام ابن عاشور:**

أمَّا **الإمام محمد الطاهر بن عاشور** (ت1393) فقدم تعريفًا للتفسير في «المقدمة الأوَّلىٰ» من مقدماته العشر لمشروعه تفسير «**التحرير والتنوير**» التي تحدث فيها عن حركة التفسير وأصوله ومناهجه وأدواته وموارده.

يرىٰ ابن عاشور أن التفسير هو: «**اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع**»(1).

يتكون هذا التعريف من شقين، **في الشق الأوَّل منه**: يركز ابن عاشور علىٰ ضرورة الارتباط بالمعنىٰ اللغوي للتفسير، فهو يرىٰ أن التفسير يجب أن يتجه لبيان المعنىٰ والكشف عن حقيقته، وهذا هو صلب العمل التفسيري، استهداف اللفظة القرآنية لغويًّا بما يكشف عن معناها، ويجلّي حقيقتها في ضوء سياقاتها وأحوال تنزيلها.

وفي الشق الثاني من التعريف يحدد مخرجات هذا اللفظ، وما يستنبط منه، وتجلياته علىٰ النفس والحياة، بعد اتضاح حقيقة معناه، وهذه المستخرجات المستفادة من اللفظ تتسع وتضيق بحسب مسلكيات المفسرين ومناهجهم باختصار أو توسع.

ويؤكد ابن عاشور التقسيم السابق في موضع آخر، فيضيف أن موضوع التفسير هو: «**ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه وما يستنبط منه**»(2)، وهو بهذا يستوعب صلبيّة التفسير بالتركيز علىٰ المعنىٰ، ثم ما توسع به المفسرون من استنتاجات وهدايات ترشد إليها الآيات،

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (12/ 214).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 11).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 11).

ويفرِّق بين التفسير من حيث موضوعه الذي هو كشف مضامين اللفظ القرآني وإيضاح حُجُبه، وعلوم أخرىٰ لا تستهدف هذه المضامين فيقول: «وبهذه الحيثية خالف علم القراءات؛ لأن تمايز العلوم -كما يقولون- بتمايز الموضوعات، وحيثيات الموضوعات»[1].

إذن تجلية المعنىٰ هو الأصل في التفسير عند ابن عاشور (ت: 1393)، وهو بذلك يَتّفق مع الإمام الطبري (ت: 310) في صلبية التفسير وانحساره في المعنىٰ، بل نراه يُقسّم مناهج المفسرين وتعاطيهم في التفسير إلىٰ ثلاثة أقسام، ويتحدث أن الأصل في التفسير هو الاكتفاء ببيان المعنىٰ، وتمثل الأقسام الأخرىٰ القائمة علىٰ الاستنباط، واستخراج الحِكَم والأحكام، واللطائف والإضافات فروعًا صادرة عن الأصل، فقال: «فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث:

إمَّا الاقتصار علىٰ الظاهر من المعنىٰ الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه، وهذا هو الأصل.

وإمَّا استنباط معانٍ من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام، ولا يجافيها الاستعمال، ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب، وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة، ككون التأكيد يدل علىٰ إنكار المخاطب أو تردده، وكفحوىٰ الخطاب، ودلالة الإشارة، واحتمال المجاز مع الحقيقة.

وإمَّا أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنىٰ، أو لأن زيادة فهم المعنىٰ متوقفة عليها، أو للتوفيق بين المعنىٰ القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه، أو

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 11).

لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا علىٰ أنها مما هو مراد اللَّه من تلك الآية، بل لقصد التوسع»[1].

ويعذر المفسرين في تبسُّطهم في التفسير إذا كان هذا البسط خدمة للمقاصد القرآنية، وبيانًا لتجليات القدرة الإلهية، قال: «فلا يلام المفسِّر إذا أتىٰ بشيءٍ من تفاريع العلوم مما له خدمة للمقاصد القرآنية، وله مزيد تعلق بالأمور الإسلامية»[2].

وفي كتابه المدون مبكرًا «**أليس الصبح بقريب**» رفض ابن عاشور (ت: 1393) الاقتصار علىٰ المعنىٰ المجرد للفظة القرآنية، إذ هو بمنزلة الترجمة المجرَّدة من لغة إلىٰ لغة أُخرىٰ[3]، ما يشير إلىٰ أنه يفهم أن التفسير كشفٌ كاملٌ لكل ما يستنبط من القرآن دون تكلف، بما يكشف عن هدايات الآيات ومضامينها الحياتية.

ثم يعود ابن عاشور ويعترف أن كثيرًا من الاستطرادات والإضافات ليست من مضامين التفسير، وإنما جيء بها لمزيد بيان وإيضاح فقط، فيعد ذلك العمل التفسيري الواسع «**ليس من التفسير، لكنَّه تكملة للمباحث العلمية، واستطراد في العلم لمناسبة التفسير؛ ليكون متعاطي التفسير أوسع قريحة في العلوم**»[4]، ويقرر في موضع آخر: «**أنَّ ما يَحْتاج إليه المتوسع لا يصير مادة للتفسير**»[5].

وقد يتساءل القارئ: أين يقع تفسير ابن عاشور نفسه من تعريفه

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 42).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 42).
(3) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (337).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 45).
(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 26).

السابق؟

والجواب: أن تفسير ابن عاشور يقع في صلب تعريفه، فقد اعتنىٰ باللفظ القرآني وتحريره، وسمىٰ مشروعه التطبيقي ابتداء «**تحرير المعنىٰ السديد**»، ما يدل أن صاحبه قاد عملًا تحريريًّا كبيرًا لاستخراج المعنىٰ السديد للفظ القرآني، إذ بذل جهدًا كبيرًا في جَلْو المعنىٰ اللغوي للألفاظ، وحاول الاقتراب من الاصطلاح القرآني المقصود تحديدًا في ضوء السياق القرآني، والترجيح بين المعاني اللغوية المحتملة، والبحث في الجذر اللغوي واشتقاقاته المعجمية، وتتبع معهود القرآن في استعمال ألفاظه، ولعل التوسع الكبير الذي جعله يحفر في اللفظ من جوانبه المختلفة، هو ما لاحظه من المصادر التفسيرية التي استعرض كثيرًا من آرائها في ثنايا تفسيره، من الابتعاد عن المعنىٰ الصحيح، وخروج عن السياق، والوقوع في أخطاء لغوية كثيرة، ونقولات غلط، ولذا قال: «فجعلتُ حقًّا عليَّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتًا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارةً لها وآونةً عليها، فإن الاقتصار علىٰ الحديث المعاد تعطيلٌ لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»(1).

ورأيناه منذ البداية يُعبّر في ارتياض متين عن مدىٰ تحمسه للتحقيق والنخل الدقيق، ففي لفظ (الحمد) من قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] يحقق معنىٰ «الحمد» بين معنىٰ المدح ومعنىٰ الثناء، ويحاول الاقتراب من السياق أكثر، فقال: «علىٰ أن توجيه الثناء إلىٰ اللَّه تعالىٰ بمادة (حمد) هو أقصىٰ ما تسمىٰ به اللغة الموضوعة لأداء المعاني المتعارفة لدىٰ أهل تلك اللغة، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصىٰ ما يقربها من كلامهم»[1].

ذهب ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت: 1393) في ساحات تفسيره ينازل كبار اللغويين والمفسرين، ويحقق في أقوالهم ويحرر الْخَطَلَ[2] في منقولاتهم، وكانت مناقشاته لهم كثيرًا ما تطول في حواراتٍ لغوية وبلاغية مستفيضة.

وإلىٰ جوار هذا الأداء اللغوي العالي في كشف المصطلح القرآني كان الفحص البلاغي يتجلىٰ واضحًا في هذا الكشف بما لا ينافسه فيه غيره.

ثم رأيناه بعد ذلك يسلط الضوء منطلقًا من المعنىٰ الذي أسّسه إلىٰ فضاءات النص القرآني، آخذًا بزمام المقاصد القرآنية المميزة تفسيره، فكلما توغل في ثنايا التحقيق عاد ولخص المعنىٰ الإجمالي، واسترشد بهدايات الألفاظ ومقاصدها.

وهذا الذي أجراه ابن عاشور في تفسيره يدخل ضمن الشقين من تعريفه، بحث مفصل في استخراج المعنىٰ وتحريره، وتوسع في الاستنباط.

وفي «**المقدمة الرابعة**» من مقدماته العشر يحدد ابن عاشور أهداف المفسِّر من صناعة التفسير فيقول: «غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد اللَّه تعالىٰ في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنىٰ، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلًا وتفريعًا ... مع إقامة الحجة علىٰ ذلك إن كان به خفاء، أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل، فلا جَرَمَ إن كان رائد المفسِّر في ذلك أن يعرف علىٰ الإجمال مقاصد

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 156).

(2) **الخَطَل**: الكلام الفاسد المضطرب، قال أبو عبيد: المنطق الفاسد. ابن منظور، «لسان العرب»، (11/ 209).

القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاح وعادات»[1].

ومهما يكن من شيءٍ فإن الإمام ابن عاشور (ت: 1393) وقع في إطنابات ونقاشات كلامية، وحواراتٍ لغوية لم يكن بحاجة إليها ابتعدت به عن صلب التفسير، لكنَّه كان يرىٰ ضرورة إحضارها للإسهام في مزيد من كشفية اللفظ وإيضاح خفائه، وتعقب آراء المفسرين ونقدها، وذلك من مطلوبات التحرير.

وفي الواقع فإن التعريف الذي قدمه للتفسير إنما هو وصفٌ للواقع التفسيري الذي قامت عليه المدونات التفسيرية كما هو، فهو ليس محاولة تأسيسية لفرض واقع جديد يُتَّفق عليه فيما بعد، أو نقطة انطلاقة للقادم من التفاسير، أو لرفع الضباب عن مفهوم التفسير الذي شرحناه من قبل.

كان الإمام ابن عاشور -كما يُستنتج من تفسيره- مدركًا حجم الإنتاج التفسيري الضخم عبر القرون، وتاريخه الحافل بمناهج المفسرين وطرائقهم، فلم يكن يقف أمام واقع جديد يتشكل حتىٰ يصنع له مفهومًا؛ ولكنه كان مصغيًا لصوت التراث، فعمد إلىٰ استخلاص المفاهيم التي أملاها عليه التراث التفسيري وحاول التقريب، فعبر عن نشاط حركة التفسير بقوله: «**باختصار أو توسع**» بحسب ما يملكه كل مفسِّر من ثراء علمي وقدرة علىٰ التنقيب والاستنباط والتكشيف.

وابن عاشور -كما سنذكر فيما بعد- سار منهاجه علىٰ توسعة الدلالات القرآنية، واستيعابها جميع المعاني المسموح بها بضوابط صارمة، وهو ما يسمح للفظة القرآنية بالانداياح والتفاعل مع حركة الحياة.

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 41).

- **مدى الاقتراب في تعريف الشيخين:**

وإن كان من شيءٍ نسجله في ختام هذا التعريف، فهو مدىٰ اقتراب الشيخين من تعريفها للتفسير، **وهذا ما نرصده في النقاط الآتية:**

أولًا: يتجلىٰ من تسمية الشيخين كتابيهما أنهما أرادا استهداف اللفظ القرآني وبيان معناه، فالطبري (ت: 310) سمَّاه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، وابن عاشور (ت: 1393) سماه «تحرير المعنىٰ السديد، وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد».

ثانيًا: يتضح اتفاق الشيخين علىٰ أن صلب التفسير هو كشف اللفظ وبيان معناه، وإعادة ترجمته بما يوضِّح مقصوده.

ثالثًا: خرج الإمام ابن عاشور في تعريفه إلىٰ استيعاب الإضافات المستفادة من الألفاظ، في حين كان الإمام الطبري أقلَّ خروجًا منه بكثير، ومع كل خروج كان يقدم اعتذاره ويعود.

رابعًا: قاد الشيخان أعمال تحرير وترجيح في مضامين تفسيريهما، وكان حجم التفسيرين متشابهًا إلىٰ حد كبير، وكانت مُدة الإنجاز أيضًا متشابهة كما سنبين ذلك لاحقًا، فالإمام الطبري (ت: 310) قدم فحصًا كبيرًا لآراء مدارس التفسير الثلاث ومنقولاتها في عهد الصحابة في مكة، والمدينة، والعراق، وتلاميذها، وكانت شخصيته في الترجيح واضحة بعد نخْل ذلك الخلاف الكثيف، وهكذا كان عملُ ابن عاشور (ت: 1393) الذي تتبع مدونات التفسير المُنجزة قبله، وقدَّم تحريرًا لما وقعت فيه من الأخطاء والمنقولات، ويتضح ذلك في حجم المصادر التي اعتمد عليها، والتفاسير التي أخضعها للفحص والتحليل.





المبحث الثاني

قواعد التفسير المصطلح والتكوين

- **الأهمية والقدوم المتأخر:**

تأمينُ طريق الفهم عن اللّه تعالىٰ أهم هواجس المُقدِمين علىٰ التفسير القرآني، ولتمكين هذا التأمين جاءت قواعد التفسير ترسم المنهج العلمي وتضبطه في التعامل مع ترجمة النص القرآني وفك شفرته، وإدراك قصد اللّه تعالىٰ من كلامه، فالنص القرآني يقوم ابتداءً علىٰ القواعد اللغوية الكاشفة عن معنىٰ اللفظ ومحتواه، ودلالاته المختلفة التي رصدها الدرس الأصولي، إضافة إلىٰ عدد من المضامين التي استوعبتها مباحث علوم القرآن، وهو ما جعل الاعتماد الكلي في انطلاقات التفسير علىٰ هذين الأساسين وما يملكه المفسِّر منهما، مكتفيًا بما هو مدوَّن هناك، إذ لا حاجة مُلحّة لفصل قواعد التفسير عن محاضنها الأساسية طالما وهي تؤدي دورها من هناك بكفاءة وفاعلية.

وعلىٰ هذا الأساس مضت مدوّنات التفسير القرآني الأولىٰ في تقييد درس التفسير شيئًا فشيئًا حتىٰ انفصلت هذه القواعد بمؤلفاتها المستقلة لاحقًا، فطُورت خصوصية هذه القواعد واستُقدِم منها ما يتناسب مع التفسير القرآني فقط وأُخضعت لمواءمة دقيقة.

وبعيدًا عن المقدمات التي وضعها مؤلفوها أرضيات للتفاسير التي قدموها وشكَّلت إمدادًا ثريًا فيما بعد لانفصال قواعد التفسير، فإن أول

كتاب مستقل في تدوينها[1] كان «مقدمة في أصول التفسير» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 727) -وابن تيمية من علماء القرن السابع ومطلع الثامن الهجري- وهذا يثبت التأخر الزمني في استقلال قواعد التفسير، وتدوينها مستقلة، مقارنةً بأول مدون تفسيري يرصده تاريخ حركة التفسير، فقد سُجّل لعبد الملك بن جريج المكي[2] (ت: 149)[3] في منتصف القرن الثاني الهجري، وهذا لا يعني أن قواعد التفسير كانت غائبة مُعدمة، بل إن حضورها في أذهان المفسرين -كما هو من مقدمات تفاسيرهم- كان واضحًا، وكانت نتيجة التفسير وجودته تخضع بدرجة رئيسة لقرب المفسِّر من المصادر اللغوية والأصولية، ومدىٰ إمكاناته وقدراته في استعمال تلك الأدوات للاقتراب من معنىٰ النص القرآني وتأمين طريق فهمه، وهذا ما أثر بوضوح في المخرج والنتيجة، ولعل في انفصال تلك القواعد في مدوناتها الخاصة وقدرة المؤلفين علىٰ تخصيصها ومواءمتها ما يسمح للمفسِّر فيما بعد بتجويد مشروعه التفسيري، وامتلاك الأدوات الدقيقة لقراءة النص القرآني.

- **مفهوم قواعد التفسير:**

عند العودة إلىٰ الرصد التاريخي في تتبع مصطلح (قواعد التفسير) نجد أن بدايات إطلاقه كانت علىٰ يد أبي عبد اللَّه محمد بن أبي القاسم

(1) ينظر في إثبات ذلك وتقريره، «التحرير في أصول التفسير»، د. مساعد الطيار، مركز الدراسات القرآنية، جدة، الطبعة الأولىٰ: 1435هـ، ص (30).

(2) **أبو الوليد**، عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي، مولاهم، ويلقّب بابن جريج، فقيه، وأحد القرّاء، من تابعي التابعين، ورواة الحديث، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة 80 هـ، وتوفي سنة 149هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (6/ 326)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 226).

(3) ينظر في تقرير ذلك: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 14).

الحراني الملقب بفخر الدين الخطيب الحنبلي (ت: 622)[1] في كتابه الذي يحمل عنوان: «**قواعد التفسير**»، وذكره صاحب «كشف الظنون»[2] بهذا العنوان ولم يصل إلينا، وكذلك الحال عند محمد بن سليمان الكافيجي (ت: 879) في كتابه: «**التيسير في قواعد علم التفسير**».

بعيدًا عن تفكيك المصطلحات المركبة، ثم إعادة تركيبها كما هو شائع متداول بما يغني عن إعادة تكراره[3]، فسأعبر مباشرة إلىٰ تعريف **قواعد التفسير** بوصفها عَلَمًا علىٰ العِلْم المعني بالتفسير، المعَد لضبط مساره، وإحكام وسائله في أيدي المفسرين.

القواعد التفسيرية هي: مجموعة من الجُمَل اللغوية والأصولية السميكة المركَّزة التي تقود أعمال التفسير، وتوجه تحركات المفسر، وتحدد طريقة تعامله مع النص تفسيرًا وترجيحًا، أو هي: «الأحكام الكُليّة التي يتوصل بها إلىٰ استنباط معاني القرآن العظيم، ومعرفة كيفية الاستفادة منه»[4]، فهي تعبير عن الانضباطات العملية للمُقدِم علىٰ تفسير النص القرآني ليتمكن من الكشف عن معنىٰ اللفظ القرآني واستنباط

(1) أبو عبد اللَّه، محمد بن أبي القاسم الخضر ابن تيمية الحراني الحنبلي، مفسر، وخطيب، من أعماله: «التفسير الكبير»، ولد سنة 542هـ، وتوفي سنة 622هـ، ينظر: «سير أعلام النبلاء»، (22/ 289)؛ «شذرات الذهب»، (7/ 179).

(2) حاجي خليفة، «كشف الظنون»، (2/ 1358) دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1941م.

(3) انظر هذه الطريقة علىٰ سبيل المثال في: د. خالد السبت، «قواعد التفسير»، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1421هـ، (1/ 22)؛ د. مسعود الركيتي، «قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي»، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، دار أبي رقراق، الطبعة الأولىٰ: 1433هـ، ص (21).

(4) السبت، «قواعد التفسير»، (1/ 40).

أحكامه بدقة وانضباط، ويتجلىٰ أثر استعمالها في المُخْرَج الذي هو التفسير[1].

تعد تلك القواعد بمنزلة الأدوات التي تحكم صنعة التفسير، وتجوِّد أداء المفسِّر، وتضبط مسلكيته، وتحرس عمله من العبث، والتشتت الذهني، وتسييل دلالات النص، حتىٰ لا يتوه في أودية كثيرة خارجة عن صلبية التفسير، وتساعده تلك القواعد علىٰ الاستبصار عند الإغراق في الألفاظ المفردة، والدخول في نحت تعريفاتها، وتُشكِّل عند استيعابها إطارًا منسجمًا جامعًا لفهم النص، وهذا ما أكّد علىٰ أهميته الإمام ابن تيمية (ت: 728)[2]، وإلىٰ تلك الضبطيّة المُحكمة نوَّه بدر الدين الزركشي (ت: 794)، فأكَّد أن «ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعىٰ لحفظها، وأدعىٰ لضبطها، وهي إحدىٰ حكم العدد التي وضع لأجلها»[3].

- **مصادر استجلاب قواعد التفسير:**

يبقىٰ المطلب الجوهري الآن بعد معرفة التاريخ والأهمية والتعريف أن نتجه صوب تطوير هذه القواعد، وتحديد مواطنها، واستدعاء ما يتناسب منها لبيان اللفظ القرآني، ونخْلِ القواعد الأصولية واللغوية وبقية

(1) ينظر: د. عبد الرزاق هرماس، «نظرات في قواعد التفسير»، بحث منشور بمجلة «الإحياء» الصادرة عن الرابطة المحمدية للعماء، المغرب، عدد رقم 21، 1417هـ. ص (8).

(2) ينظر: ابن تيمية، «مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام بن تيمية»، مجمع الملك فهد بالمدينة النبوية، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ، (19/ 203).

(3) بدر الدين الزركشي، «المنثور في القواعد»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ: 1421هـ، (1/ 11).

مباحث علوم القرآن، لاستخراج القواعد التي يحتاج إليها المفسِّر في صناعة التفسير، وتحديد عدد من مباحث علوم القرآن لوضعها أيضًا علىٰ طاولة البحث والتطوير.

مهمتنا الآن تبرز في توفير المواد الأوَّلية ومواطن المصادر التي نصوغ منها قواعد التفسير، وهي تتمثل في الميادين والعلوم الآتية:

- **أولًا: القواعد اللغوية:**

اللفظة القرآنية مادة لُغوية في حقيقتها وبنيتها الأصلية، وهي بحاجة إلىٰ لسان العرب المعجمي للكشف عن جذرها، وموقعها، ومصدرها، ودلالاتها.

ويبقىٰ اللفظ القرآني مميزًا في طبيعة محتواه اللغوي، والدلالة التي يقدمها لقرائه، إذ أن الكلمة العربية تقدم نفسها وَفْقَ ما استعملها به العرب، حتىٰ جاء القرآن فمنحها دلالة عرفية وشرعية أخرىٰ نقلها به إلىٰ تأطير معرفي جديد، ومن هذا النّحت الجديد باتت الكلمة العربية تمضي في ثلاث حالات:

الحالة الأولىٰ: بقاؤها علىٰ معناها اللغوي الأصلي دون الانتقال إلىٰ معنىٰ جديد:

هنا يكون اللفظ سائرًا مع الحقيقة اللغوية، جاريًا علىٰ استعمال العرب، وهذه أغلبية الكلام القرآني، فتمضي قواعد التفسير علىٰ هذا المسار الأصلي، فتفسر الألفاظ القرآنية علىٰ مقتضىٰ طرائق العرب في الفهم والحديث، وعلىٰ قواعد التركيب المعتمدة بينهم، وَفْقَ معهودهم واستخداماتهم في التعاطي والاستعمال، طالما والمجال التداولي للغة القرآن ينتمي إلىٰ عصر الوحي، فالقرآن نزل بلغتهم المستعملة في

حواضنهم وَوَفْقَ تداولاتهم اليومية[1].

الحالة الثانية: أن تنتقل إلىٰ معنىٰ عُرفي جديد:

هنا يولد للكلمة معنىٰ عرفي جديد، لا يعرفه سوىٰ من تعارف عليه، ككثير من المصطلحات التي استخدمتها العلوم بعد تصنيفها، ومن الخطأ أن تُفسَّر الألفاظ القرآنية بهذا العرف الذي وُجِد بعد زمن التنزيل، وقد يتبادر للذهن التفسيري حضوره عند كشف المعنىٰ وهو ليس المعنىٰ المقصود، ويحتاج المفسر إلىٰ التفتيش في تأريخ المصطلحات العرفية، كقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: 38] فالمكروه المصاغ تعريفه علىٰ الساحة الأصولية غير المكروه المشار إليه في نص الآية هنا، فالتعبير القرآني يشير به إلىٰ الحرام[2].

والبحث اللغوي كفيلٌ بكشف المصطلحات التي جرىٰ التعارف عليها في الأروقة والمباحث العلمية بعد عصر التنزيل.

الحالة الثالثة: أن تنتقل إلىٰ معنىٰ شرعي جديد:

هنا كانت اللفظة العربية علىٰ معناها المتداول في حواضن العرب، حتىٰ جاء الإسلام فاختلق لها معنىٰ شرعيًّا جديدًا، كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والإيمان، والكفر وغيرها، إذ تركت هذه الألفاظ معناها اللغوي إلىٰ معنىٰ شرعي جديد لم تعرفه العرب، وهنا يكون عمل المفسِّر إثبات معنىٰ الحقيقة الشرعية للفظة القرآنية لا الحقيقة اللغوية المجردة.

ويستطيع المفسِّر أن يستخرج تلك القواعد اللغوية للفظة القرآنية،

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 69).
(2) الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، (2/ 102).

ويعمل علىٰ فحصها ضمن مراحلها الثلاث، تسعفه بذلك بحوثات المفسرين وإثراءاتهم اللغوية التي قدموها في مضامين التفسير.

- **ثانيًا: القواعد الأصولية:**

كثير من قواعد التفسير جرىٰ صياغتها علىٰ طاولة الدرس الأصولي، إذ إن المدونات الأصولية سبَّاقة منذ ابتداء عصر التدوين، علىٰ يد الإمام الشافعي (ت: 204)، ومهمتها استقراء كُليَّات الأدلة، وتوفير قواعد الدلالة، واستخراج دلالات الألفاظ الشرعية من الوحيين، وتمهيد طرق الاستدلال، ودرس التفسير ينتمي للكشف عن النص القرآني الذي هو الدليل الأوَّل من أدلة الفقه، فهو بحاجة لما صاغته الأيادي الأصولية هناك، غير أنَّا بحاجة لنخْل القواعد الأصولية واستدعاء ما يتناسب منها مع التفسير القرآني، والكشف عن معاني الألفاظ لعموميتها وكثرة تفاصيلها، وقد شكا الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790) من أن عددًا من التفاصيل الأصولية زُرعت فيه ولا علاقة لها به، وإنما كانت من باب التوسع والانتشار المعرفي والجدل والنقاشات والاحترازات التي جرت بداخله فقال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية. . ، وعلىٰ هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيه»[1].

- **ثالثًا: مقدمات كتب التفسير:**

زخرت مقدمات كتب التفسير بقواعد خاصة بعلم التفسير أسهمت كثيرًا في إيضاح الأدوات المستخدمة في الكشف عن معنىٰ النص القرآني، ومثّلت تلك المقدمات (بيت خبرة) قدمت تجارب المفسرين

(1) الشاطبي، «الموافقات في أصول الفقه»، (2/ 59).

وقدراتهم العلمية في إيضاح اللفظ القرآني، وسجلت مهاراتهم وطرقهم في استجلاب القواعد الأصولية واللغوية لتفكيك غموض ألفاظه.

فكانت مقدمات الطبري (ت: 310) في «**جامع البيان**»، والماوردي (ت: 450)[1] في «**النكت والعيون**»، والراغب الأصفهاني (ت: 502) في «**جامع التفسير**»، وابن جزي الكلبي (ت: 740) في «**التسهيل**»، وأبي حيان (ت: 745) في «**البحر المحيط**»، وابن كثير (ت: 774)[2] في «**تفسير القرآن العظيم**»، -والذي استلهم كثيرًا من مضامينها مما سجله شيخه ابن تيمية (ت: 728) في «**مقدمة أصول التفسير**»-، وابن عاشور (ت: 1393) في «**التحرير والتنوير**»، وغيرهم؛ مقدماتٍ ثمينةً في رصد قواعد التفسير، وموطنًا ثريًّا مملوءًا بالمدخرات العلمية في درس التفسير، وهذا التاريخ العلمي الحافل يقدم لنا تلك المقدمات علىٰ طاولة الفحص والتحليل، ومنها تستخرج أيضًا مناهج المفسرين وطرائقهم في تدوين التفسير[3].

- **رابعًا: كتب التفسير:**

تمثل كتب التفسير مدونات تطبيقية ثرية علىٰ اختلاف جغرافيتها

---

(1) **أبو الحسن**، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، فقيه وحافظ ومفسر، من أعماله: «النكت والعيون»، ولد سنة 364هـ، وتوفي سنة 450 هـ. انظر: السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (5/ 267)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 218).

(2) **أبو الفداء**، عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، الإمام الحافظ، المفسر، من أعماله: «تفسير القرآن العظيم»، ولد سنة 701هـ، وتوفي سنة 774هـ. انظر: العسقلاني، «الدرر الكامنة»، (1/ 373)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 397).

(3) انظر في ذلك: محمد صفا شيخ حقي، «علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ.

وأزمنتها، فيها قدَّم المفسِّرون خبراتهم وقدراتهم العلمية التي استهلكت منهم سنوات طويلة من البحث والتحرير والصياغة، وهذا الجهد الثمين ينبغي أن يكون في متناول أساتذة التقعيد في الدرس التفسيري لملاحظة سلوك المفسرين أثناء تطبيقاتهم، والكشف عن مسارهم، ولا شك أن تلك المدونات ملأىٰ بالقواعد التي كانت حاضرة في الذهن وجرىٰ إعمالها بطرق مباشرة في إجراءات استخراج المعنىٰ القرآني دون تدوينها مستقلة.

بحثنا هذا هو جزء من التفتيش عن تلك القواعد التفسيرية التي قدمها شيخا درس التفسير: الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: 310)، والإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393)، وينتمي إلىٰ تلك الفحوصات التحليلية التي ترصد سلوك المفسرين في تقييد العلم.

- **خامسًا: كتب علوم القرآن:**

جرىٰ في كتب علوم القرآن سرد فصول من قواعد التفسير ضمن أبوابها، فقواعد التفسير تنتمي لعلوم القرآن وهي جزء من مباحثه، وتحتوي كتب علوم القرآن علىٰ ملحوظات جيدة، وقواعد منضبطة في التقعيد التفسيري، وإرشادات مهمة للمفسر عند صناعة التفسير.

وقد رَصَدت كتب علوم القرآن ككتاب «البرهان» للزركشي (ت: 794) -وغيره ممن جاء بعده- كثيرًا من طرائق التفسير، كتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بكلام الصحابة والتابعين، وتحدثت عن قواعد أسباب النزل، والناسخ والمنسوخ، وطرق توجيه القراءات القرآنية، والرسم العثماني، والمكي والمدني، وغير ذلك من المباحث التي تمثل أدوات مهمة بيد المفسر عند الكشف

عن المعنىٰ القرآني[1].

- **سادسًا: كتب القراءات القرآنية:**

كتب القراءات القرآنية وتوجيهها، ومتغيرات معاني أصولها، الذي كشفته الدراسات الصوتية الحديثة -سيأتي الحديث عنه- وما يوضحه الفرش القرآني من اختلاف المعنىٰ لاختلاف المبنىٰ، وخصوصيات الرسم العثماني وغير ذلك، ميدان آخر للاستثمار في تحصيل قواعد التفسير[2].

- **سابعًا: الدراسات المصطلحية والسياق القرآني والمقاصد:**

هذه ثلاثة علوم وليدة، يجري تطويرها اليوم بصورة مكثفة، وكلها تحفر في اكتشاف المعنىٰ الذي ترشد إليه الآيات، وتقدم لنا مزيدًا من الاقتراب من النص القرآني وما يحويه من معانٍ ودلالات.

أوَّل هذه العلوم: الدراسات المصطلحية التي تقوم بأعمال الجرد المصطلحي للفظة القرآنية وتحركاتها داخل السياقات القرآنية المختلفة، والمعاني التي ترشد إليها، وقد اعتمدت نتائج التفسير الموضوعي علىٰ تلك الألفاظ المصطلحية ودلالاتها، ولا شك أن ذلك يمثل فتحًا جديدًا للمفسِّر، فهي تعمل علىٰ «إمداد التفسير بأسباب الحياة، وإشباع الرغبة في التجديد لجمهور المتلقِّين والدارسين»[3]، وهناك إسهامات كبيرة في

(1) ينظر في ذلك: المقدمة الثانية من: «التحرير والتنوير»، (1/ 18-28).

(2) من أمثلة بيان وجوه الاختلاف في القراءات وتوجيه معناها التفسيري ما قدمه الإمام أبو زرعة عبد الرحمن بن زنجلة في كتابه «حجة القراءات»، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة: 1418هـ.

(3) فريدة زمرد، «الدرس المصطلحي للقرآن الكريم بين التأصيل والتطوير»، مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالرباط، المغرب، الطبعة =

هذا المجال بدأت بواكيرها بكتاب الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502) «**المفردات في غريب القرآن**» الذي قدم فيه تتبعًا رائدًا للألفاظ القرآنية ومعانيها في القرآن الكريم، والكتاب يمثل فتحًا من فتوحات مكتبة التفسير، وقدَّم من بعده الإمام أبو الفرج بن الجوزي (ت: 597)(1) كتابه «**نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**»، وذهب يكشف عن المعاني المختلفة للفظة القرآنية من موضع إلىٰ آخر، ووجوهها المتعددة في التعبير عن المقصود، وهو ما يمنح المفسِّر بعدًا جديدًا في مهمة التفسير والتقعيد له، وقدَّم الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) إضافة أخرىٰ بتطوير الحديث عن عادات القرآن الكريم ومعهوده في التعابير في تفسيره «**التحرير والتنوير**»(2)، ثم تطورت القراءات المصطلحية بمجموعة أخرىٰ من الأبحاث المعاصرة(3) ودراسات التفسير الموضوعي(4)، الذي يعد أبرز اتجاهات المعاصرين

= الأولىٰ: 2018م، (ص56).

(1) **أبو الفرج**، عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي، فقيه حنبلي، محدث، ومؤرخ، ومفسر، من أعماله: «زاد المسير في علم التفسير»، ولد سنة 510هـ، توفي 597 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (21/ 365)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 537).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 124). وسيأتي الحديث عن ذلك.

(3) منها الدراسات المصطلحية التي قام بها الشاهد البوشيخي، وفريد الأنصاري، وفريدة زمرد، وغيرهم.

(4) منها: «التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية»، محمد باقر الصدر، الدار العالمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1409هـ؛ و«نحو تفسير موضوعي لآيات القرآن الكريم»، محمد الغزالي، دار الشروق، الطبعة الرابعة: 1420هـ؛ و«التفسير الموضوعي»، لمجموعة من العلماء بإشراف الدكتور مصطفىٰ مسلم، من إصدار كلية الدراسات العليا بجامعة الشارقة، الطبعة الأولىٰ: 1431هـ، وغيرها من الكتابات الرائدة.

في التفسير.

وثاني هذه العلوم: السياق الذي تنتظم في سياجه الألفاظ، إذ للحديث في السياق القرآني دلالة لغوية في أصل منشئها لاحظها البلاغيون في نظم الجملة القرآنية، وقدَّمه الدرس الأصولي في مباحث محدودة عند الحديث عن القرائن، وهو بحاجة إلىٰ أعمال موسّعة مستقلَّة، وقد بدأت بواكيرها في حقل التفسير ضمن رسائل البحث العلمي بصورة مثمرة[1]، فالقراءة الاجتزائية المبتورة -التي سجلتها عدد من كتب التفسير- تجاهلت دلائل السياق، وقُدم من خلالها اللفظ القرآني يحمل معنىٰ ضيقًا غير مترابط ولا منسجم، و«إذا كان التركيب يوجد داخل النص فإن الدلالة توجد داخل السياق»[2]، وما نشهده اليوم من القراءات الاجتزائية للنص القرآني، والفهم المأكول: تعبير عن غياب هذا المعيار المهم، وعدم مراعاة استعماله، وسنتحدث عنه بشيء من التفصيل في الأوراق القادمة بإذن اللَّه تعالىٰ[3].

وثالث هذه العلوم: المقاصد القرآنية العامة، فمن المهم أن يعتمد المفسر في بناء محتوىٰ التفسير علىٰ البحث في المقاصد القرآنية، حتىٰ

(1) **منها**: رسالة ماجستير بعنوان: «أثر السياق القرآني في الترجيح بين المعاني»، للباحثة: منال فهد أبو ربيع، الجامعة الإسلامية، غزة، 1440هـ؛ و «السياق القرآني وأثره في التفسير، دراسة نظرية وتطبيقية في تفسير ابن كثير»؛ للباحث: عبد الرحمن المطيري، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، 1429هـ؛ و«دلالة السياق في النص القرآني»، للباحث: علي حمدي خضير، الأكاديمية العربية في الدنمارك، رسالة دكتوراه، 1435هـ؛ و«أثر السياق في ترجيح دلالة النص لدىٰ الزمخشري»، للباحث: دايد عبد القادر، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2018م.

(2) محمد إقبال العروي، «دور السياق في الترجيح بين الأقوال التفسيرية»، ص (11).

(3) انظر الفصل الرابع من هذا البحث بعنوان «سياج السياق».

لا يتوه في ثنايا التفاصيل، وقد كان للإمام الطاهر بن عاشور (ت: 1393) حديثٌ ضافٍ عن ذلك، سيأتي في مواضعه من هذا البحث، فتتبع مقاصد السور، ثم المقاصد القرآنية العامة، ثم مقاصد الشريعة الإسلامية بصورة أشمل، ثم القيام بنظمها في قواعد منضبطة بيد المفسِّر تضمن سلامة العمل التفسيري من اصطدام الجزئيات بمقاصدها العامة، أو تيهها عنها[1]، وقد كان لإسهامات المتأخرين منذ الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790) دور فاعل في العناية بالدرس المقاصدي وتسييج اللفظ القرآني بسياجه المتين[2].

والخلاصة: أن استمداد قواعد التفسير من هذه الموارد السبعة ذات الوفرة الكبيرة في تراثنا الإسلامي تمنح التقعيد التفسيري متانة، وتسهم في ضبط مخرجاته وحل كثير من إشكالاته، وهناك محاولات جيدة علىٰ الساحة العلمية في ضبط هذه القواعد وإعادة صياغتها لا تزال بحاجة لمزيد من جمع المتناثر وتوحيده في عمل جماعي دقيق، مرفق بالتطبيقات العملية من صلب مدونات التفسير التي اعتنت بتطبيقات تلك القواعد في مضامين التفسير.

ومهما يكن من شيء فالقاعدة في الإطار التفسيري -وإن كانت قد صيغت علىٰ طاولة علوم أخرىٰ- إلا أن تحجيمها، وإعادة صياغتها، وتوحيد مصطلحاتها، وتحديد مضامينها لتتناسب مع درس التفسير،

(1) انظر مثلًا: «المقاصد الكبرىٰ للقرآن الكريم»، للدكتور طه عابدين طه، نسخة إلكترونية منشورة علىٰ الشبكة العالمية، وقد استدعىٰ فيها المؤلف أغلب ما قيل في التقصيد القرآني.

(2) انظر د. يحيىٰ رمضان، «القراءة في الخطاب الأصولي»، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولىٰ: 2007م ص (58)، وسيأتي حديث عن «سياج المقاصد» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

وتُعبِّر عن احتياجاته بصورة خاصة، وتعمل علىٰ ضبط أعمال التفسير وحراستها من مداخيل الاضطراب والتوسع في غير صلبها، هي صلب عملية التقعيد التي باتت أمرًا ملحًّا اليوم؛ لإعادة تجديد درس التفسير وإطلاقه بروح أكثر انضباطًا ومتانة وتأصيلًا.

وقد لاحظ الدكتور فريد الأنصاري[1] أن التفسير طوال مراحله التاريخية بقي عريًّا من أي سياج نظري نقدي له نَسَقُه الذي يحكمه، ومنطقه الذي يقننه ويقعده، وبات مرتعًا للخلل والخطل، ولو ضُبِط التفسير بنظريات منهجية تتسم بالدقة والعمق لشكّل في النهاية كُليَّات جامعة مانعة تكون هي المسطرة العلمية المشروعة لتفسير القرآن الكريم، ولو كان التفسير منضبطًا لما كان مرتعًا للقراءات الحداثية العابثة.

إن تلك الاتجاهات، والمناهج، والطرائق، والمدونات التفسيرية المرصودة في السجل التاريخي لمكتبة التفسير بحاجة إلىٰ مزيد من الاستقراء والكشف والتنقيب لاستلهام قواعد ضابطة لصنعة التفسير وضبط مصطلحه خروجًا من العبث الذي يمارسه أقوام كُثُر علىٰ ضفاف النص القرآني في قراءات مختلفة، وتقديم قراءات شاذة لا يحتملها اللفظ القرآني، وبعيدة عن مناهج التأصيل المعتمدة لدىٰ رواد مدرسة التفسير، والفهم الذي تعاطته قرون الأمة الأوَّلىٰ[2].

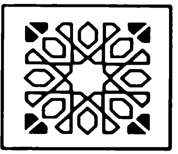
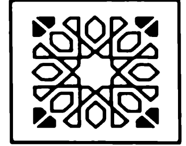
وأخيرًا فإنّ الهدف من تأسيس هذا التمهيد تقديم إحاطة عامة

(1) ينظر في ذلك: «أبجديات البحث في العلوم الشرعية»، د. فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ: 1417هـ ص (156).

(2) ينظر في ذلك: «التجديد والاجتهاد في تأويل النص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين دراسة نقدية مقارنة»، رسالة دكتوراه، للباحث محمد نذير أبوسالم، جامعة وهران، الجزائر، 1437هـ.

لمفهوم التفسير، وإشكالات ضبط تعريفه، وعملية التقعيد فيه، ونشاط حركة التفسير عبر القرون التي قدمت هذه الثروة المعرفية العملاقة للفكر التفسيري، ليتمكن القارئ من خلاله موضعة بحثنا هذا، ومعرفة موطنه، وإلىٰ أي فروع أصول التفسير ينتمي، وهذا ما تحقق بفضل اللَّه تعالىٰ.



الفصل الأوَّل

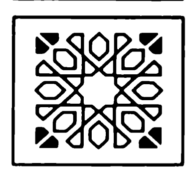
شخصية الطبري وأثرها في صياغة التفسير

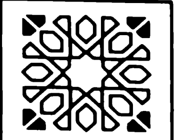
ينشطر هذا الفصل إلىٰ مبحثين :

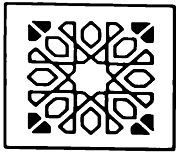
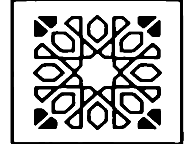
■ المبحث الأوَّل : شخصية الإمام الطبري وملكاته الشخصية .

■ المبحث الثاني : أثر شخصية الإمام الطبري في درس التفسير .







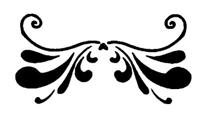



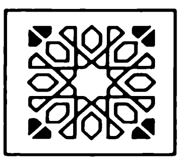
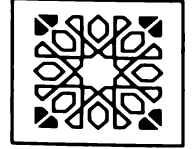
المبحث الأوَّل

شخصية الإمام الطبري وملكاته الشخصية

وفيه ثلاثة مطالب :

- المطلب الأوَّل : الطبري ، السيرة والمسيرة والملكات .
- المطلب الثاني : الحالة العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر ابن جرير .
- المطلب الثالث : انتماؤه الفقهي وإنتاجه العلمي .





المطلب الأوَّل

الطبري؛ السيرة والمسيرة والملكات

• **الفرع الأوَّل: السيرة الذاتية:**

أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري.

مفسر، ومحدث، ومقرئ، وفقيه، وأصولي، ومؤرخ من أكابر الأئمة المجتهدين، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيها أحد من أبناء عصره[1].

من مواليد النصف الأوَّل من القرن الثالث الهجري، إذ كان ميلاده سنة 224 هـ/ 839م[2]، وموطن ولادته في مدينة (آمل)، وهي كبرىٰ مدن إقليم طَبَرِسْتان[3].

---

(1) أحمد بن محمد الأدنه وي، «طبقات المفسرين»، تحقيق: د. سليمان الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ: 1417 هـ، (1/ 48)؛ السيوطي، «طبقات المفسرين»، (1/ 95).

(2) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»؛ (4/ 43)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 267).

(3) **طبرِستان**: إقليم يقع شمال دولة إيران ويتبعها، وجنوب غرب دولة تركمانستان اليوم، ويَمتد في مُعظمه علىٰ الساحل الجنوبي لبحر قزوين عبر سلسلة جبال ضخمة أعطته هيبة عند قدماء العرب كما يصفه ياقوت الحموي في «معجم البلدان»، وتسمىٰ هذه السلسلة الآن سلسلة جبال البروز، وفيه تقع مدن (جرجان) و(آمل) و(شالوس). =

ثم استوطن بغداد وأقام بها، إلىٰ أن توفي فيها، وقُيِّد اسمه في سجلات «تأريخ بغداد»[1].

اتفقت كلمة المؤرخين -كما أورد ابن كثير (ت: 774)[2]- علىٰ عدم وجود ولد له يسمىٰ جعفرًا، بل إنه لم يكن متزوجًا أصلًا، ولكنه تكنَّىٰ التزامًا بأدب شرعي كان النبي ﷺ يطلقه علىٰ أصحابه[3].

= تعني كلمة «ستان» بالفارسية «بلاد»، وأما «طَبر» فكلمة فارسية تعني «الفأس» أو «ما يُقطع به الحطب» حسب لغة القدماء، ولذا فطبرستان تعني «بلاد الطبر» أو «بلاد الفأس».

فتحها سنة 30 هجرية سعيد بن العاص في خلافة عثمان بن عفان، وصحبه عدد من الصحابة لفتحها من ضمنهم الحسن والحسين وابن عباس وعبد اللَّه بن عمرو بن العاص ﷺ، ولم يَتوغل في عُمق جبال طبرستان، وظلت كذلك حتىٰ وليَ طبرستان موسىٰ بن حفص بن عمرو بن العلاء الذي تعاون مع مازيار بن قارن، وفتح معه في عهد الخليفة المأمون جبال شروين التي تعد أكثر جبال طبرستان وُعورة وصعوبة، وبهذا فتحت أخيرًا جبال طبرستان بعد أكثر من قرن من فتح هذا الإقليم، واستوطنتها قبائل عربيَّة إبَّان الفتح الإسلامي أبرزها الأزد. ينظر: ياقوت الحموي، «معجم البلدان»، دار صادر، بيروت، 1397هـ، موضوع «طبرستان»، (4/ 13-16)؛ وبهاء الدين محمد بن إسفنديار، «تاريخ طبرستان»، ترجمة أحمد محمد نادي، المجلس الأعلىٰ للثقافة الكويت، الطبعة الأولىٰ: 2002 م، ص (73-80).

(1) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، تحقيق: د. بشار عواد معروف، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1422هـ، (2/ 549).

(2) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

(3) عن عبد اللَّه بن مسعود ﷺ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَنَّاهُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمنِ وَلَمْ يُولَدْ لَهُ»، رواه الحاكم (3/ 353)، والطبراني في «الكبير»، (9/ 65)، قال ابن حجر: «وسنده صحيح»، ابن حجر العسقلاني، «فتح الباري»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1434هـ (18/ 628)؛ وروىٰ =

ونصّت المصادر التأريخيّة علىٰ أنه توفي مطلع القرن الرابع الهجري سنة 310 هـ الموافق 923م، عن 85 عامًا[1].

يروي المؤرخ الحافظ ابن كثير (ت: 774) شيئًا من ملابسات وفاته، وتأثيرات آرائه الاجتهادية الجريئة وآثارها في خصومه الذين استثمروا لحظات الوفاة للنكاية به، ورميه بعدد من التهم الملفقة، وكان علىٰ رأسهم أبو بكر محمد بن داود الظاهري (ت: 297)[2] الذي قاد «بروباجندا»[3] عملاقة، ولم يتوانَ في رميه بالرفض، وجمع من متعصبي الحنابلة معه، حتىٰ اضطر محبوه إلىٰ دفنه بعيدًا عن مقابر المسلمين في منزله الكائن ببغداد، قال: «توفي الطبري عن عمر ناهز الثمانين بخمس سنين، وفي شعر رأسه ولحيته سواد كثير، ودُفن في داره، لأن بعض عوام الحنابلة ورعاعهم منعوا دفنه نهارًا ونسبوه إلىٰ

= البخاري في «الأدب المفرد»، تحت باب «الكنية قبل أن يولد له»، عن إبراهيم النخعي: أن عبد اللّٰه بن مسعود كنَّىٰ علقمة «أبا شبل»، ولم يولد له، قال الألباني: «صحيح الإسناد»، ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، «صحيح الأدب المفرد»، مكتبة الدليل، السعودية، الطبعة الرابعة: 1418هـ، (316).

(1) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، (4/ 43)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 267).

(2) **أبو بكر**، محمَّد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، فقيه وأديب ومناظر وشاعر، تولَّىٰ رئاسة المذهب الظاهري بعد وفاة والده، من أعماله: «الوصول إلىٰ معرفة الأصول»، ولد سنة 255هـ، وتوفي سنة 297هـ. ينظر: ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، (4/ 259)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 412).

(3) **البروباجندا**: تعني الدعاية، وهي بالإنجليزية: (Propaganda) تعني: نشر المعلومات بطريقة موجهة أحادية المنظور، وتوجيه مجموعة مركزة من الرسائل بهدف التأثير في آراء أكبر عدد من الأشخاص وسلوكهم، وهي مضادة للموضوعية في تقديم المعلومات. انظر: «معجم لبنان» الناشرون الإلكتروني علىٰ الشبكة.

الرفض، ومن الجهلة من رماه بالإلحاد، وحاشاه من ذلك كله، بل كان أحد أئمة الإسلام علمًا وعملًا بكتاب اللَّه وسنة رسوله، وإنما تقلدوا ذلك عن أبي بكر محمد بن داود الظاهري، حيث كان يتكلم فيه ويرميه بالعظائم وبالرفض»[1].

أما الحافظ ابن عساكر (ت: 571)[2] فقد أعطىٰ تفصيلًا عن وقت دفنه، والأعداد التي حضرت جنازته وتحديد موقع دفنه، فقال: «توفي أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في وقت المغرب من عشية الأحد ليومين بقيا من شوال سنة عشر وثلاثمائة، ودُفن وقد أضحىٰ النهار من يوم الاثنين غد ذلك اليوم في داره (برحبة يعقوب)..، واجتمع في جنازته من لا يحصيهم عددًا إلا اللَّه، وصُلِّي علىٰ قبره عدة شهور ليلًا ونهارًا، ورثاه خلق كثير من أهل الدين والأدب»[3]، وستأتي تفاصيل محنته لاحقًا.

- **الفرع الثاني: مسيرته العلمية:**

يتحدث الطبري (ت: 310) عن نفسه ويصف نشأته العلمية المبكرة في مدينة «آمل»، فيقول: «حفظت القرآن ولي سبع سنين، وصليت بالناس وأنا ابن ثماني سنين، وكتبت الحديث وأنا ابن تسع سنين»[4]،

(1) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 145).

(2) **أبو القاسم**، علي بن الحسن بن هبة اللَّه، ثقة الدين ابن عساكر، مؤرخ حافظ رحالة، محدث الديار الشامية، من أعماله: «تاريخ دمشق»، ولد سنة 499 هـ، وتوفي سنة 571 هـ. ينظر: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، (20/ 216)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 395).

(3) ابن عساكر، «تاريخ دمشق»، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1418هـ، (52/ 205)، وهذه الرواية رواها عن الحسن بن أبي بكر عن تلميذه أحمد بن كامل.

وهذا التصدر المبكر في إمامة الناس وقيادتهم العلمية يعطي مؤشرًا علىٰ النبوغ المبكر الذي صاحب الإمام الطبري بداية حياته، ما دفع والده وهو يلحظ توجه رغبته باتجاه العلوم الشرعية وسده لثغرة علميَّة في سياقات عصره ذلك الحين، إلىٰ العناية به وتوفير الأجواء العلمية والفكرية المناسبة لإكمال مسيرته العلمية حتىٰ يحقق تميزًا مثمرًا يعود أثره علىٰ المجتمع والأمة.

وتروي المصادر التاريخية: أن والده رأىٰ رؤيا أعطته مؤشرًا تفاؤليًّا علىٰ أهمية العناية بهذا الصغير وتوفير البيئة العلمية المناسبة له، خلاصتها أن ابنه الصغير وقف بين يدي رسول اللَّه ﷺ ومعه مخلاة[1] مملوءة بالأحجار، وهو يرمي بين يدي رسول اللَّه ﷺ. قص الأب رؤياه علىٰ بعض المختصين فكان الجواب مبشرًا إذ قيل له: «إن ابنك إن كبُر نصح في دينه، وذبَّ عن شريعة ربه»[2].

ويبدو أن جريرًا روىٰ لابنه تلك البشارة الثمينة التي أعطت ولده حافزًا كبيرًا علىٰ طلب العلم، والصبر علىٰ شدائد التحصيل.

بعد بلوغه اثني عشر عامًا في 236هـ بدأ رحلته العلمية فارتحل بين مدن الإقليم الذي ولد فيه «طبرستان»، إذ كان يمثِّل في القرن الثالث حاضنة علميَّة لكبار علماء عصره، وبيئة معرفية خصبة لمناهج التفكير المختلفة، وبعد استكمال الأدوات العلمية ومرحلة التأسيس العلمي في

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1993م، (6/ 2446).

(2) **المخلاة**: الوعاء التي توضع فيه الأشياء، أو الكيس يوضع فيه العَلَف ويُعلَّق في عُنق الدَّابَّة، قال ابن منظور: «والمِخْلاةُ: مَا وَضَعه فِيه»، «لسان العرب»، (14/ 243).

(3) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2446).

الإقليم غادر إلىٰ العراق وهو ابن عشرين عامًا[1]، إذ وصلها في حدود سنة 244هـ، ثم انتقل إلىٰ الشام ومصر وغيرها من البلاد التي كانت حواضر علميَّة لكبار علماء عصره[2].

تنقل في مدن العراق العلمية بين بغداد، والبصرة، والكوفة، وواسط، ثم استقر به الحال في بغداد التي استوطنها حتىٰ مات فيها، وكانت بغداد كبرىٰ الحواضن العلمية في القرن الثالث الهجري، فهي عاصمة الدولة العباسية، وتزخر بالعلم والعلماء، وتزدحم بالأفكار المختلفة والمناظرات الثرية، وتتنوع مساجدها ومدارسها فقهيًّا وعقديًّا وفكريًّا.

بيئة العاصمة كانت مناسبة لاستقرار العقل الطبري، واستدعاء القدرات العلمية التي اكتسبها من رحلاته المختلفة، مما منحه ذلك الحضور العلمي في بغداد، والتفرغ للفتوىٰ والدرس والتأليف.

إلىٰ عاصمة الدولة الأموية سابقًا دمشق، -التي كانت لها إطلالتها علىٰ العالم سياسيًّا وإداريًّا وفكريًّا وثقافيًّا- وصلت أقدام الإمام الطبري، فهي المدينة التي احتضنت العلماء ولا تزال مشاعلها إلىٰ عهده تؤتي ثمارها، وتمد العالم بالعلم والثقافة والفكر، فقد كانت دمشق عبر التاريخ موئل العلماء، ومقصد الباحثين الرحالة من كل مكان، وفيها أخذ الطبري القرآن الكريم برواية الشاميين عن كبير مسنديها العباس بن الوليد المقرئ البيروتي (ت: 270)[3].

---

(1) محمد بن محمد ابن الجزري، «غاية النهاية في طبقات القراء»، تحقيق: ج. برجستراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1427هـ، (2/ 96).

(2) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 548).

(3) **أبو الفضل**، العباس بن الوليد بن مزيد العذري البيروتي، حافظ ومقرئ، ولد سنة 169هـ، وتوفي سنة 270هـ. ينظر: ابن عساكر، «تاريخ ابن عساكر»، (26/ 449)؛ =

سنة 253هـ وصل الإمام الطبري إلىٰ القاهرة التي كانت حاضنة علميَّة أخرىٰ تزدحم بالعلماء، فتلقىٰ الفقه المالكي فيها عن تلاميذ عبد اللَّه بن وهب (ت: 197)[1] تلميذ مالك (ت: 179) النجيب، وفقه الإمام الشافعي (ت: 204) عن كبار تلاميذ الشافعي في مصر مباشرة[2].

استقر بعد تلك الرحلات العلمية في مدينة السلام (بغداد) حتىٰ توفي فيها، وكانت بغداد موطن الدرس والفتوىٰ والتأليف.

اعتذر الطبري عن أي مناصب حكومية، وابتعد عن صخب الحياة العامة محاولة منه في مزيد من التفرغ والانقطاع للبحث والتأليف.

عُرِض عليه الالتحاق بسلك القضاء لكنه رفضه، ولقي عتابًا شديدًا من زملائه علىٰ رفضه، أصر الطبري علىٰ موقفه في الاعتذار عن المناصب الرسميَّة رغم أهميتها، حتىٰ إنه عزف عن الزواج أيضًا رغبة في التفرغ للبحث العلمي، والإنتاج المعرفي، فنزل بـ(رحبة يعقوب) في بغداد، وانكبَّ علىٰ حياة العلم بحثًا وتأليفًا وتدريسًا، بعد أن جمع من العلوم ما لم يشاركه فيها أحد من أبناء عصره من ملكات حفظ كتاب اللَّه

= الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 472)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 300).

(1) **أبو محمد**، الفهري مولاهم عبد اللَّه بن وهب بن مسلم، فقيه مالكي، من كبار طلاب مالك، من أعماله: «موطأ ابن وهب»، ولد سنة 125هـ، وتوفي سنة 197هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (9/ 224)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 455).

(2) علىٰ رأسهم الربيع الجيزي (ت: 256)، والمزني (ت: 264) والربيع المرادي (ت: 270)، ينظر: يحيىٰ بن شرف النووي، «تهذيب الأسماء واللغات»، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة النشر، (1/ 79).

تعالىٰ بقراءاته القرآنية، ومسائل الأحكام الفقهية، والأسانيد الحديثية، والطرق الأصولية، والملكة اللغوية، والأحداث التاريخية، وغيرها، وكلُّ تلك العلوم والمعارف تجلت في مؤلفاته التي لم يصلنا منها إلا القليل[1].

تجلت في شخصية الإمام الطبري مَلَكَات علميَّة كبيرة، شهد له بها العلماء، فقد كان عالمًا موعبًا[2]، يمتلك إمكانات معرفية، وقدرات تحصيلية لا ينافسه فيها غيره، كلُّ ذلك الفكر الموسوعي منح الطبري ثقة كبيرة في تناولاته العلمية وآرائه الفقهية والعقدية وغيرها.

تخرج من مدرسة الإمام الطبري خلقٌ كثير من كبار العلماء النجباء، ما يدل علىٰ أن الرجل كان يمثل جامعة مستقلة، وكان لأفكاره تأثير كبير في تلك الحقبة وما بعدها إلىٰ اليوم.

ويتضح من ثناء الشخصيات العلمائية عليه سواء مَن عاصره، أو مَن جاء بعده: أنه شخصية نالت القبول في الوسط العلمي، واستقبلت النخب العلمية كتبه بالإعجاب والترحاب؛ فمنحه أبو العباس ابن سريج (ت: 306)[3] لقب أستاذية العالم، ولم يستكثر شيخ الشافعية في عصره أبو حامد الإسفراييني (ت: 406)[4] الرحلة إلىٰ الصين لتحصيل تفسير

---

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 550).

(2) **موعبًا**: أي مملوءًا، من الوعب والاستيعاب قال ابن منظور: وعَبَ الشيءَ وَعْبًا، وأَوْعَبه، واسْتَوْعَبه: أَخَذَه أَجْمَعَ، وعن اللحياني، أي لم يَدَعْ منها شيئًا، واسْتَوْعَبَ المكانُ والوِعاءُ الشيءَ: وَسِعَه، منه» «لسان العرب»، (1/ 799).

(3) **أبو العباس**، أحمد بن عمر بن سُرَيج البغدادي، قاضي فقيه أصولي، شيخ الشافعية في عصره، من أعماله: «التقريب»، ولد سنة 249 هـ، وتوفي سنة 306هـ. ينظر: السبكي، «طبقات الشافعية»، (3/ 21)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 29).

(4) **أبو حامد**، أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني، شيخ العراق وإمام =

الطبري والإفادة منه[1]، ولم يتردد الذهبي (ت: 748)[2]في إضفاء الألقاب العلمية الجامعة علىٰ شخصية الطبري إعجابًا به[3]، أما ابن كثير (ت: 774) فذهب يصف موسوعية الطبري ويوضح عددًا من قدراته ومعارفه، فقال: «وكان حسن الصوت بالقراءة مع المعرفة التامة بالقراءات علىٰ أحسن الصفات، وكان من كبار الصالحين، وهو أحد المحدثين الذين اجتمعوا في مصر في أيام ابن طولون»[4].

وحكىٰ في تاريخه «البداية والنهاية» أن الخليفة المقتدر (ت: 320)[5] أعلن عن طباعة كتاب في الوقف تكون شروطه متفقًا عليها بين العلماء فلم يسطع إنجازه سوىٰ الإمام الطبري[6].

- **الفرع الثالث: الملكات الشخصية:**

تميز الإمام الطبري (ت: 310) بعدد من المميزات والملكات التي

= الشافعية في عصره، من أكابر الفقهاء والأصوليين، من أعماله: «التعليقة» في خمسين مجلدًا، ولد سنة 344هـ، وتوفي سنة 406هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (17/ 194)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 37).

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 550).

(2) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، إمام، حافظ، ومؤرخ من أعماله: «سير أعلام النبلاء»، ولد سنة 673هـ، وتوفي سنة 748هـ. انظر: ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 264)؛ السبكي، «طبقات الشافعية»، (9/ 101).

(3) الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 100).

(4) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

(5) **أبو الفضل**، جعفر بن المعتضد المقتدر باللَّه من خلفاء الدولة العباسية، ولد سنة 282 هـ، وعهد إليه أخوه المكتفي بالخلافة، ووليها بعد وفاة المكتفي وعمره ثلاث عشرة عامًا سنة 295هـ، قُتل في سنة 320هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (15/ 43)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 98).

(6) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

تجلت واضحة في مسيرته العلمية، وتجلت في مؤلفاته فيما بعد، وأثرت في صياغة شخصيته، وتكوين تفكيره المستقل، منها:

- **النبوغ والذكاء وسرعة الحفظ والدقة فيه:**

يتجلَّىٰ النبوغ واضحًا في شخصية الإمام الطبري وسرعته في الفهم والحفظ والاستيعاب، وقد شهد من رآه وجالسه أنه لا ينسىٰ شيئًا مما حفظه طوال عمره[1]، وهذا يدل علىٰ مدىٰ مصاحبته للعلم وملازمته له.

- **الطموح وسرعة النباهة:**

الموسوعية التي أطلَّت في شخصية الإمام الطبري (ت: 310) تخبرنا أن الرجل كان طموحًا، غيورًا علىٰ أي تفوق يتجاوزه في علم من العلوم، شديد التنافسية في إحراز العلم والتقدم فيه، كان لا يرضىٰ أن يجهل علمًا، وهو يستطيع تحصيله والإحاطة بتلابيبه، وكانت سؤالات الناس دافعة له لتحصيل العلم المسؤول عنه.

ومما يدل علىٰ هذه الميزة: أن الطبري حدَّث عن نفسه أنه سُئل ذات مرة عن معرفته بعلم العروض، فقال: «جاءني يومًا رجل، فسألني عن شيء من العروض، ولم أكن نشطتُ له قبل ذلك، فقلت له: عليَّ قول ألا أتكلم اليوم في شيء من العروض، فإذا كان في غد فصِرْ إليّ، وطلبتُ من صديق لي العروض للخليل بن أحمد، فجاء به، فنظرتُ فيه ليلتي، فأمسيتُ غير عروضي، وأصبحتُ عروضيًا»[2].

(1) ياقوت الحموي «معجم الأدباء» (6/ 2456)، والقائل هو أبو الحسن عبد اللَّه بن أحمد بن المفلس: «واللَّه إني لأظن أبا جعفر الطبري قد نسي مما حفظ إلىٰ أن مات ما حفظه فلان طول عمره».

(2) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2449).

- **تمسكه بالآراء الجريئة وتبنيها:**

الطبري كما يتضح من سيرته كان شديد التمسك بآرائه والترجيحات الصادرة عنه، ولم يكن مواربًا[1] فيما يملك من الحق الذي توصل إليه بعلمه واجتهاده، أو مخفيًا له رغم المحنة الكبيرة التي تعرض لها، قال ابن كثير (ت: 774) يصفه: «وكان من القيام في الحق لا تأخذه في ذلك لومة لائم»[2].

- **الدافعية والهمة نحو التحصيل:**

تحدث ابن جرير عن نشاطه العلمي، وهمته في التحصيل فقال: «كنا نكتب عند محمد بن حميد الرازي (ت: 248)[3]، فيخرج إلينا في الليل مرات، ويسألنا عمَّ كتبناه ويقرؤه علينا، وكنا نمضي إلىٰ محمد بن أحمد بن حماد الدولابي (ت: 310)[4]، وكان في قرية من قرىٰ الري[5]، بينها وبين الري قطعة، ثم نعدو كالمجانين، حتىٰ نصير إلىٰ

(1) **المواربة**: طريقة ملتوية في الكلام، وأسلوب في التعبير ملتبس مخاتله. وعن الليث: المواربة: المداهاة والمخاتلة، وعن ابن الأعرابي: التوريب: أن توري عن الشيء بالمعارضات. ينظر: الزبيدي، «تاج العروس»، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، الطبعة الأول: 1422هـ، (4/ 341).

(2) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

(3) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن حميد بن حيان الرازي، أحد رواة الأحاديث وشيخ ابن جرير، ولد سنة 160هـ، وتوفي سنة 248 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (11/ 503)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 223).

(4) **أبو بِشْر**، محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي، مؤرخ ومحدث ومن شيوخ الطبري. من أعماله: «الكنىٰ والأسماء»، ولد سنة 224هـ، وتوفي سنة 310هـ ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 309)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 52).

(5) **الري**: بالفارسية: شهر ر هي مدينة تاريخية أضحت اليوم جزءًا من الجنوب الشرقي =

ابن حميد فنلحق مجلسه»[1].

- **الصبر علىٰ الإنجاز التراكمي:**

من كبرىٰ السِّمات التي امتاز بها الإمام الطبري (ت: 310): الصبر في التحصيل، إذ إن الإنجاز العلمي مسار تراكمي لا تنكشف نتائجه، ولا تتحصل مكاسبه إلا لمن كان صبورًا يحمل نفسه علىٰ الالتزام، بعيدًا عن التأثر الوقتي، أو الانصراف المبكر عن المجالسة.

ومن أوضح الشواهد علىٰ هذا الصبر المعرفي: ما أورده الخطيب البغدادي (ت: 463) في «تاريخ مدينة السلام» التي قطنها الطبري، فكان من معالمها في التاريخ والترجمة: أن الطبري مكث أربعين سنة يُدوِّن في كل يوم أربعين ورقة[2]، ما محصلته النهائية رقمٌ صعبٌ يتجاوز خمسمئة وسبعين ألف ورقة في تحصيل تراكمي مذهل تقوم به شخصية واحدة[3].

= لمدينة طهران في إيران، وهي عاصمة مقاطعة ري، اسمها يعني: مدينة الملك، وتنطق بالعربية بـ«الرَّي» بفتح الراء وبالفارسية: يكسرون راءها فتنطق شهر رِي. فتحت الري في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وذلك بقيادة نعيم بن مقرن رضي الله عنه، ويقال إن زرادشت قد خرج منها. وينسب إليها عدد من علماء المسلمين، منهم فخر الدين الرازي صاحب تفسير «مفاتيح الغيب»، والكيميائي محمد بن زكريا الرازي، والفلكي عبد الرحمن الصوفي. ينظر: موسوعة ويكيبيديا علىٰ الشبكة.

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 548).

(2) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 550).

(3) قضية الكتابة والتأليف لدىٰ المتقدمين، قضية ملفتة جدًّا في كمية الإنجاز الكبير الذي حققوه في مدد قصيرة، ما يجعل هذه القضية تستحق البحث والتدقيق في طريقة عملهم لاستنساخ التجربة وتعديتها، وقد حاول الدكتور طه جابر العلواني تحليلها في قراءته لشخصية الإمام الفخر الرازي (ت: 606) في محاضرة له أشار فيها إلىٰ طريقة إملاء الشيوخ لطلابهم الكتب، فإذا انتهىٰ الطالب من الإملاء عرضه علىٰ الشيخ فأجازه وهكذا. ينظر: محاضرة «منهج الفخر الرازي». د. طه جابر =

بل إن الطبري عاتب أصحابه بموت هممهم إثر استكثارهم تأليف كتاب في التفسير قدره ثلاثون ألف ورقة، وآخر في التاريخ بالحجم نفسه، فاعتذر أصحابه عن ذلك بأنه مشروع تفنىٰ فيه الأعمار وتنقضي، فقام بهذين المشروعين بنفسه، فاختصر التفسير في ثلاثة آلاف ورقة، وشرع في تنفيذ مشروع التاريخ إلىٰ أن أنجزه، ولولا تلك الهمة العملاقة لما وصل إلينا التفسير والتأريخ الذي قيده[1].

وهناك مشاهد أخرىٰ التقطتها أقلام المترجمين وأصحاب السير، تكشف لنا عن شخصية الإمام الطبري، وتبين ما كان يتسم به من المواصفات العلمية، والرغبة الجامحة في تحصيل العلم، والصبر علىٰ شدائده، وطول مجالسة علمائه وتدوين مباحثه، ولا أدل علىٰ ذلك من إنتاجه العلمي النفيس والضخم الذي جُلّه لم يصل إلينا.



= العلواني. علىٰ أرشيف المواد المرئية (يوتيوب).

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 550).



المطلب الثاني

الأحوال العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر ابن جرير

من المهم أن نُعرِّج علىٰ الأحوال العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر ابن جرير الطبري (ت: 310)، فما المرء إلا ابن بيئته، وفهم شخصية ابن جرير الطبري وتجلياتها في درس التفسير ترصدها البيئة المحيطة به بأبعادها العلمية، والسياسية، والاجتماعية التي منحته تشكيلًا علميًّا ثريًّا أثّر في صياغة شخصيته.

وسينشطر هذا المطلب إلىٰ ثلاثة أفرُع:

- **الفرع الأوَّل: الحالة العلمية في القرن الثالث الهجري:**

عصر الإمام الطبري هو عصر الحضور العلمي، والانطلاق المعرفي الكبير للحضارة الإسلامية، فقد كان أزهىٰ العصور العلمية اهتمامًا بالتدوين وحركة التأليف وتقييد العلم وتقعيده، وعصر العصف الذهني الكبير، والمناظرات والحوارات العلمية، وتعدد الأفكار الفقهية والعقدية، فعلىٰ ضفاف هذا القرن ضخَّت الفرق الإسلامية العقدية أفكارها، وقدمت المذاهب الإسلامية أصولها، وارتسمت حدودها، ونشطت حركة تأسيس العلوم وتنقيحها.

كان من حسن حظ الإمام ابن جرير الطبري أن يكون ممن شهد هذه الحركة العلمية، وعاش لُجتها، وقدَّم فيها مشاركاته ومعارفه الكبيرة، وكلما كانت البيئة متسمة بالقدرة المعرفية العالية، والتلاقح الفكري

الواسع، كانت مؤذنة بمزيد من النجباء وعمالقة العلم والتدوين، وقد كان للحالة العلمية، ولا سيما في بغداد وما حولها من بلاد الشام ومصر، دورها في صياغة شخصية الطبري وتكوين أفكاره.

ففي هذه الحقبة ارتسمت التفاسير المسندة، وتنافس المحدِّثون في تتبع الحديث النبوي وتدوين صحاحه، وأهم نتاج هذا العصر مدونات الكتب التسعة، هذه الريادة في تتبع أسانيد الأقوال والأحاديث، ونشاط التحقيق والغربلة، انعكس علىٰ أسلوب الإمام ابن جرير في تفسيره الذي حاكىٰ فيه مؤلفات ذلك العصر وطريقتهم في الكتابة والتأليف، فالكتاب تعبير عن الأسلوب العلمي المرصود في تلك الحقبة.

صَاحَب هذا التدوين توسُّعٌ في السماع من الأئمة لتصانيفهم، وانتشار الإقراء، والرحلة إلىٰ الشيوخ والكتابة عنهم، وتقييد مسائل العلم(1).

وعلىٰ عكس الحالة السياسية والاجتماعية المنهَكة، فقد كان الحراك العلمي كبيرًا، وكان يمثل (القوة الناعمة) في الاستقطاب، فالتوسع في إنشاء المدارس العلمية والمكتبات، ورصد أوقافها، مما تداعىٰ إليه الخلفاء، والأمراء، والوزراء، ورجال الأعمال، واحتل الصدارة في أولوياتهم، فلا تكاد تخلو مدينة أو قرية من تلك الأعمال والبنىٰ التحتية العلمية بهدف جعل الثراء الفكري مادة للاستقطاب

(1) رُصِد الذين سمعوا «الجامع الصحيح» للإمام البخاري (ت: 256) بنحو تسعين ألفًا، من آخرهم رواية له: محمد بن يوسف الفربري (ت 320)، وقد سمعه مرتين في سنة 248، 252هـ. قال الذهبي: ورواه بعد الفربري أبو طلحة منصور بن محمد البزدوي النسفي، وبقي إلىٰ سنة 329هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (15/ 11).

السياسي، وجلب التأثير في الناس، ونشر المذاهب والأفكار المختلفة وتسويقها لدىٰ العامة لكسب مزيد من الجمهور.

لم يكن توتر الحالة السياسية وانقساماتها، واشتداد الوضع المتأرجح، وتعدد بيت القرار السياسي حائلًا أمام حركة العلم وتكاثر العلماء، بل كان عاملًا مساعدًا للرقي العلمي، والتقدم الحضاري، والازدهار الثقافي، وفشو الترجمات، وانتشار التدوين، وكتابة المخطوطات، وتأسيس المطابع، وافتتاح أسواق الوراقين والنساخ، والتفنن في الكتابة والخطوط، فضلًا عن انتشار المساجد الجامعة التي تحتضن بداخلها أعدادًا كبيرة من طلاب العلم والعلماء.

والمثير في الموضوع أن الصراع السياسي بين الدويلات لم يؤدِّ إلىٰ إيقاف حركة العلماء ورحلاتهم العلمية، ولم يصنع حواجز تمنع العلماء من التنقل بين المدن والأقاليم، بل كانت البلاد الإسلامية ساحة مفتوحة أمام حركة العلم وتحصيل المعرفة وتبادل الأفكار وإثرائها.

شهد الطبري (ت: 310) في هذه الحقبة التي عاصرها ذروة الصراع الفقهي، وتشكل حدود المذاهب الفقهية واستقطاباتها، والصراع العقدي بين الفرق الإسلامية، والخلاف النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، والنقاشات العلمية الحادة بين أهل الرأي وأهل الحديث، والصراع الفلسفي الجدلي الذي قادتْه المعتزلة، وردود أهل السنة علىٰ أطروحاتهم الفكرية، وغيرهم من الفرق، كان هذا الجو التفاعلي الذي يشارك فيه العلماء والباحثون والمفكرون قد ساعد علىٰ تدريبهم في تقصي المسائل وتحقيقها، وتتبع قضايا العلم ودقائقه.

استهدف الطبري العواصم العلمية الكبيرة التي اكتظت بالعلماء والرحالة من كل مكان كبغداد، ودمشق، والقاهرة، وفيها تأسست

موسوعيته بعد مغادرة مسقط رأسه (طبرستان).

كان أبرز العلماء الذين اشتهروا في هذه المدة التي حضرها الطبري كُتَّاب السُّنن، وكبار تلاميذ أئمة المذاهب، وروّاد الفرق الإسلامية وقادة أفكارها.

بل حتىٰ زملاء الإمام الطبري (ت: 310) كانوا من كبار الأئمة المشهورين كالفقيه الشافعي المحدث محمد بن نصر المروزي (ت: 294)[1]، والحافظ الكبير محمد بن هارون الروياني (ت: 307)[2] صاحب المسند، وأبي بكر بن خُزيمة (ت: 311)[3] صاحب الصحيح والتوحيد.

- **الفرع الثاني: الحالة السياسية والاجتماعية لعصر ابن جرير:**

ولد الإمام الطبري إبَّان ولاية المعتصم باللَّه محمد بن هارون الرشيد[4] الذي تولىٰ الخلافة من (218هـ - 227هـ)، وبلغ الثامنة من

(1) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن نصر بن حجاج المروزي، فقيه ومحدث وإمام، من أعماله: «تعظيم قدر الصلاة»، ولد سنة 202 هـ، وتوفي سنة 294 هـ. ينظر: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، (7/ 256)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 397).

(2) **أبو بكر**، محمد بن هارون الروياني، إمام حافظ وفقيه، من أعماله: «المسند»، ولد سنة 210 هـ، وتوفي سنة 307هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 508)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 36).

(3) **أبو بكر**، محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري الشافعي، حافظ، وفقيه، ومحدث من أعماله: «صحيح ابن خزيمة»، وُلد سنة 223هـ، وتوفي سنة 311 هـ. ينظر: السبكي، «طبقات الشافعية»، (3/ 191)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 57).

(4) **أبو إسحاق**، محمد المعتصم باللَّه بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور ثامن الخلفاء العباسيين، ولد سنة 179 هـ، وتوفي بمدينة سامراء سنة 227 هـ وعمره 47 =

عمره نهاية العصر الذهبي للحكم العباسي الأوَّل[1]، الذي كان آخر خلفائه الواثق باللَّه هارون بن محمد[2] (227 هـ - 232هـ)، وهذه المُدَّة كانت أواخر ريح الدولة العباسية الأوَّلىٰ، وبدايات ضعفها، وتوغل الفرق والدويلات الشيعية في صلبها.

عاصر الطبري (ت: 310) أحد عشر خليفة من خلفاء بني العباس، بدءًا بالمعتصم وانتهاءً بالمقتدر[3]، وهي عصور تقهقر وانحدار.

وفي هذا العصر كان الصراع السياسي علىٰ السلطة علىٰ أشده،

= سنة، وتولىٰ الخلافة بعد أخيه المأمون واستمر عشر سنوات فيها. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 291)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 127).

(1) يقسم المؤرخون العصر العباسي إلىٰ أربعة أقسام: **الأول**: إلىٰ هذه الفترة، **والثاني**: يبتدئ من عصر المتوكل علىٰ اللَّه أبي الفضل جعفر بن محمد المعتصم، ويمتد من سنة 232هـ-446هـ، ويشمل هذا العصر 16 خليفة أولهم المتوكل وآخرهم أحمد القادر باللَّه، وهذا العصر هو عصر الضعف والانحطاط. وأبرز أوجه عصور الانحطاط كان تدخل الجيش في تعيين الخلفاء واستقلال الولاة والسلاطين في شؤون ولايتهم، بل وتأسيسهم دولًا مستقلة تمامًا في بعضها. **والعصر الثالث**: عصر دولة السلاجقة من 446 هـ - 656 هـ، **والعصر الرابع**: بدأ عندما سمع المستنصر باللَّه الثاني بانتصار المماليك في معركة عين جالوت ثم توجه إلىٰ القاهرة فأثبت نسبه ثم بايعه السلطان بيبرس بالخلافة. وانتهىٰ عندما دخل سليم الأول مصر سنة 922 هـ فاتحًا. ينظر تفاصيل ذلك كاملة في: محمود شاكر، «التاريخ الإسلامي»، طبع المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة: 1421هـ، المجلدان الخامس والسادس.

(2) **الواثق باللَّه**، أبو جعفر هارون بن محمد بن هارون الرشيد، هو تاسع خلفاء العباسيين، ولد في بغداد سنة 200 هـ، وتوفي سنة 232هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 307)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 150).

(3) وهم علىٰ الترتيب: المعتصم، والواثق، والمتوكل، والمنتصر، والمستعين، والمعتز، والمهتدي، والمعتمد، والمعتضد، والمكتفي، والمقتدر.

وظهرت فرق فكرية مناوئة، وتسلط القواد علىٰ السلطة لتبدو الدولة مفرغة من الداخل.

أدرك الطبري (ت: 310) أوَّل حياته نفوذ المعتزلة وتسلطهم الفكري علىٰ القيادة السياسية في عهدي المعتصم (218-227هـ) والواثق (227- 232هـ)، ثم شهد ارتفاعة أهل السنة في عهد المتوكل[1] (232هـ-247هـ) ونشره أفكارهم، ورفعه للمحنة التي مر بها الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241)، وزامن الطبري بداية حركات الانفصال عن الدولة الواحدة إلىٰ دُوَيْلات متفرِّقة من بعد عهد المتوكل (232 - 247هـ).

في ثنايا هذه المُدَّة لم تخْلُ (طبرستان) والمدن حولها من تلك الانقسامات والحركات السياسية وتأثيراتها في اصطفاف الناس، ومحاكمة الآراء الفكرية والعقدية.

أمَّا الحالة الاجتماعية: فكانت تُظهر حضورًا فاعلًا للأعاجم في حواضر الشام، والعراق، ومصر، وكان أهم ما تميز به العرب عن الموالي والأعاجم النسبة إلىٰ قبائلهم، والموالي إلىٰ بلدانهم وصناعاتهم وأعمالهم.

كانت البيئة الاجتماعية تشهد تثاقفًا كبيرًا بين مختلف الثقافات المقبلة علىٰ حواضر العلم وحواضنه الإسلامية في الشام والعراق

(1) **أبو الفضل**، جعفر المتوكل علىٰ اللَّه بن المعتصم بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور العباسي، الخليفة العباسي العاشر، ولد سنة 205هـ، وتوفي سنة 247هـ (205-247 هـ) تولىٰ الخلافة خلفًا لأخيه الواثق باللَّه وخلفه ابنه المُنتصر باللَّه. يُنظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 31)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 218).

ومصر، وكان لهذا التلاقح الثقافي تأثيره البالغ في شخصية الإمام الطبري (ت: 310)، فصقل كثيرًا من مهاراته وفنونه وأساليبه في مختلف المجالات التي أثمرت لنا ميلاد واحد من أكبر عظماء الفكر الإسلامي الأصيل، يحمل بين جنبيه أسانيد الحديث، وقراءات القرآن، وأصوليات الفقهاء، ومهارات اللغويين، وقدرات المفسرين.

- **الفرع الثالث: المحنة التي صقلت شخصية ابن جرير:**

تسبب التعصب المذهبي الذي ساد تلك الحقبة في إشعال نيران الصراعات العلمية بين أتباع المذاهب الفقهية، والعقدية، والفكرية، وتحول هذا الصراع العلمي الحاد إلىٰ معارك تطبيقية، واصطفاف سياسي مقيت راح ضحيته عدد كبير من قادة العلم، والفقه، والفكر، والدعوة، منهم شيخ المفسرين الإمام محمد بن جرير الطبري.

فمع انتفاشة الحنابلة في خلافة المتوكل (ت: 247) الذي انتصر للإمام أحمد بن حنبل (ت: 241)، ورفع شأن الحنابلة ببغداد، لم تكن تلك الرفعة محطة تغافر واعتبار وسماحة، بل قادت الحنابلة إلىٰ التنكيل بخصومهم كما فعل غيرهم بهم من قبل.

اتُّهم الإمام ابن جرير الطبري بجملة من الاتهامات الكاذبة التي استُخدمت مظلة للنكاية به، فاتُّهم بالرفض والتشيع، وكان من مضاعفات تلك المحنة التي تعرض لها أن دُفن في منزله بعيدًا عن مقابر المسلمين، خوفًا عليه من عوام الحنابلة أن ينبشوا قبره[1]، وظل منزله محاصرًا حتىٰ بعد وفاته، رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

---

(1) ابن عساكر، «تاريخ دمشق»، (52/ 205)؛ ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2441)؛ ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

لم تزد تلك المحنة الطبري إلا ثباتًا، وتمسكًا بآرائه، ولم ترهبه أفاعيل حنابلة بغداد ورميهم له بأنواع التهم، بل كان (سلامة المنهج) مقدَّمًا عنده علىٰ (منهج السلامة).

وخلاصة ما تعرض له ابن جرير في هذه المحطة الابتلائية من حياته، هو عدم اعترافه بمذهب الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241) الفقهي، وكان يرىٰ أنه عالم بالأسانيد والرجال، فهو في عداد المحدِّثين لا الفقهاء[1]، وكانت كتاباته الفقهية تتعامىٰ آراء الإمام أحمد، وهو ما أثار حفيظة الحنابلة ببغداد الذين دفعهم هذا السلوك الطبري إلىٰ حرب فكرية لا هوادة فيها، رموه فيها بالمناسب من التهم التي تجرِّمه بين الناس، وتُجرِّدُه عن حضوره العلمي بينهم، وتمنحهم مبررًا للاعتداء عليه.

وصف الحافظ ابن كثير (ت: 774) محنة الطبريّ هذه، وأعطىٰ صورة عمَّا حل به في ساعاته الأخيرة، مشيرًا إلىٰ أن أعداءه من الحنابلة والجهلة اتهموه بالإلحاد، قال: «ودُفِن في داره؛ لأن بعض عوامّ الحنابلة، ورعاعهم منعوا من دفنه نهارًا، ونسبوه إلىٰ الرفض، ومن

(1) ذكر ياقوت الحموي: «فلما قدم إلىٰ بغداد من (طبرستان) بعد رجوعه إليها تعصب عليه أبو عبد اللَّه الجصاص، وجعفر بن عرفة، والبياضي، وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد بن حنبل في الجامع يوم الجمعة، وعن حديث الجلوس علىٰ العرش، فقال أبو جعفر: أما أحمد بن حنبل فلا يُعد خلافه، فقالوا له: فقد ذكره العلماء في الاختلاف، فقال: ما رأيته روي عنه، ولا رأيت له أصحابًا يعول عليهم. . .، فلما سمع ذلك الحنابلة منه وأصحاب الحديث وثبوا ورموه بمحابرهم، وقيل كانت ألوفًا، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره فرموا داره بالحجارة حتىٰ صار علىٰ بابه كالتل العظيم، ووقف علىٰ بابه يومًا إلىٰ الليل وأمر برفع الحجارة عنه»، «معجم الأدباء»، (6/ 2450).

الجهلة من رماه بالإلحاد»[1].

إنه لمن المؤسف هذا الفعل الذي حفظته سجلات التاريخ من منع عالم مسلم أن يدفن في مقابر المسلمين في بلاد المسلمين، وهذا يؤكد نتائج التعصب الخطيرة التي لم يتحرك لها العقلاء بمنع عوام مذاهبهم من هذا الصنيع الشنيع.

كانت تهمة التشيع والإلحاد التي أوردها الخطيب البغدادي (ت: 463) في تاريخه تهمة جاهزة، ودعاية صارخة لمنع دفن الشيخ في مقابر المسلمين، وحرمان الجماهير من تشييع جنازته، إلا أن الحضور العلمي للشيخ جعل الناس يجتمعون حول منزله للصلاة عليه، والدعاء له، والعزاء فيه، ويصف الخطيب ماجريات[2] الأحداث في تلك اللحظات الأخيرة من حياة الطبري: «ولم يُؤذن به أحد، فاجتمع علىٰ جنازته من لا يُحصي عددهم إلّا اللّه، وصُلّي علىٰ قبره عدة شهور ليلًا ونهارًا، ورثاه خلق عظيم من أهل الدين والأدب»[3].

الحاقدون علىٰ الطبري يبدو أنهم أخفقوا في مناظرتهم إياه، فقد كانت قدراته الموسوعية ترعبهم، وربما هي من كانت تصنع له مزيدًا من

---

(1) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

(2) **مَاجَرَيَات**: كلمة مأخوذة من جرىٰ وما جرىٰ، وماجريات الأمور أحداثها، وماجريات الدهر: حوادثه، وقد ذكر هذا اللفظ الإمام ابن تيمية كما في الفتاوىٰ (1/ 54) والكلمة في أصل بنائها اللغوي تولدت بأسلوب التركيب المزجي فأصلها من كلمتين، هما: (ما) الموصولية، بمعنىٰ الذي، و(جرىٰ) بمعنىٰ وقع وحدث، وهي كلمة استعملها المؤرخون والأدباء في العصر الإسلامي الوسيط كما نجدها عند ابن خلكان والسخاوي، وغيرهم، وذكرها ابن القيم في بعض رسائله، واستعملها العلامة السعدي كثيرًا في تفسيره.

(3) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 554).

الخصوم. كان ثبات الطبري المعرفي، وقدراته العلمية في مختلف المجالات مكنته من تفنيد شبهاتهم ورد أقوالهم، وقد حدد المؤرخ الحافظ ابن كثير (ت: 774) رأسًا من رؤوس الاعتداء علىٰ الإمام الطبري وأحد الحاقدين عليه وهو الفقيه الظاهريّ أبو بكر محمد بن داود (ت: 297)، فقد «كان يتكلّم فيه، ويرميه بالعظائم»[1]، وحدد زميل الطبري الحافظ ابن خزيمة (ت: 311) انتماء المتسببين في إيقاع هذا الظلم عليه دون مواربة أو توارٍ فقال: «ولقد ظلمته الحنابلة»[2]، وقد بلغ من تماديهم أن منعوا الطلاب من الإقبال عليه، والتتلمذ في مجالسه ودرسه، محاولة منهم في عزله وإبعاد الناس عنه.

مثّلَت هذه المحنة نتاجًا حقيقيًّا للتطرف الفكري، والتعصب المذهبي، وتمكن الإمام الطبري بصبره وثباته العلمي من التنديد به وكشفه تاريخيًّا، انتصارًا لحرية الرأي الاجتهادي، والمنطق العلمي، المسنود بالأدلة من رُهاب الجهل والتعصب الأعمىٰ.

مات الإمام الطبري كما روىٰ تلميذه أحمد بن كامل (ت: 350)[3] مسامحًا كل من عاداه، إلا أنه استثنىٰ أولئك الذين جعلوا من تلك التهم الشنيعة مبررًا لعزله عن الناس، ومظلة للتنكيل به، والتشكيك بمعتقده، قال أبو بكر أحمد بن كامل: «حضرت أبا جعفر حين حضرته الوفاة، فسألته أن يجعل كلَّ من عاداه في حِلٍّ، فقال: «كل من عاداني وتكلّم في

(1) ابن كثير، «البداية والنهاية»، (11/ 146).

(2) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 554).

(3) أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة القاضي البغدادي، حافظ، وفقيه، ومفسر، وقاض، تلميذ ابن جرير ومن روىٰ سيرته في كتاب مفصل، من أعماله: «المختصر في الفقه»، ولد سنة 260هـ، وتوفي سنة 350هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (15/ 545)؛ ابن العماد، «شذور الذهب»، (4/ 160).

حلٍّ، إلّا رجلًا رماني ببدعة»[1].

جلبت آراء ابن جرير الاجتهادية له المتاعب والمصاعب، خصوصًا في كتابيه: «غدير خم»، و«اختلاف الفقهاء» التي كانت تسبب صداعًا لبعض الأطراف في بغداد، فاستثمرها خصومه ضده، وكانت مدخلًا للبلاء الذي وقع عليه.

هذه الآراء أغرت صفًّا آخر من الأعداء الذين تجمعوا حوله، لكن الطبري أظهر حضورًا فاعلًا، وثباتًا مثاليًّا، وصبرًا قويًّا، في جميع محطاته الابتلائية التي تعرض لها، وهكذا هم العلماء، فإلىٰ متىٰ تُدخر الشجاعة؟

لم يكن الطبري (ت: 310) يقبل أن تُطمس الحقائق، أو أن يُكتم العلم لمجرد أنه لا يروق لمزاج آخرين، بل كان لا يخشىٰ في اللَّه لومة لائم، يقول ما يدين اللَّه تعالىٰ به، وما أداه إليه اجتهاده في ثقة وصبر وبصيرة، متلفِّعًا بالتقوىٰ والإيمان، مدركًا لتبعات الأمانة العلمية التي بين ظهراني العلماء ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: 39] وهي الآية التي فسرها بنفسه بأنهم إياه يرهبون إن هم قصروا عن تبليغ رسالة اللَّه[2].

أشار كل من ترجم له من العلماء إلىٰ حكاية محنته، ووقف الجميع في صفه عبر القرون، ما حقق له شهادة براءة وانتصارًا تاريخيًّا يثبت أنه كان علىٰ صواب، وأن أولئك المتعصبة لم يجنوا إلا الذم والسحل علىٰ سفوح التاريخ، وفي بطون الترجمات.

---

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2464).

(2) ابن جرير الطبري، «جامع البيان»، (19/ 121).



المطلب الثالث

مذهبه الفقهي وإنتاجه العلمي

في ثنايا هذا المطلب سنبحر مع ابن جرير قراءةً في مذهبه الفقهي، وتأثيره في بناء شخصيته، واستقلاله العلمي في البحث والتأليف الذي تجلىٰ في إنتاجه العلمي، واختياراته وترجيحاته، وفيه فرعان:

- **الفرع الأوَّل: انتماء ابن جرير الفقهي:**

الإدراك الجيد لجوانب التكوين العلمي للمرء يسهم في جمع تلابيب شخصيته، ومن الجوانب المهمة في رصد شخصية الطبري (ت: 310)، وتطور تفكيره العلمي: التعريج علىٰ مذهبه الفقهي، فعموم أفكار المذهب وأصوله العامة لها تأثيراتها في طريقة تفكير المرء وأسلوبه العملي، وانتشار الحرية الفكرية، والقبول بالرأي في إطار المذهب يُسهم في إظهار شخصية الطالب ويشجعه علىٰ الانطلاق والتجديد.

ينتمي ابن جرير الطبري إلىٰ المدرسة الشافعية التي تلقَّىٰ مبكرًا في فصولها الفقه والتقعيد الأصولي، وتتلمذ علىٰ أيدي كبار أصحاب الشافعي في بغداد ومصر كالربيع بن سليمان الجيزي (ت: 256)[1]، والحسن بن محمد الزعفراني (ت: 260)[2]، وإسماعيل بن يحيىٰ المزني

---

(1) **أبو محمد**، الربيع بن سليمان بن داود الأزدي الجيزي المصري، أحد أصحاب الشافعي والرواة عنه، توفي سنة 256هـ. ينظر: السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (2/ 132)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 292).

(2) **أبو علي**، الحسن بن محمد بن الصباح البغدادي الزعفراني، فقيه ومحدث ومن كبار =

(ت: 264)[1]، وأبي سعيد الإصطخري (ت: 328)[2]، وكلهم من كبار تلاميذ الإمام الشافعي مباشرة.

ومما يؤكد انتماءه إلىٰ المذهب الشافعي وتدريسه إياه أيضًا: أن العلامة تاج الدين السبكي (ت: 771)[3]، ترجم له في مدونته الخاصة بعلماء المدرسة الشافعية «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، ووصفه بالإمام المجتهد المطلق[4]، وترجم له الحافظ أبو عمرو بن الصلاح (ت: 643)[5] في مدونة «طبقات الشافعية» الخاصة به، ونقل عن بعض أئمة الشافعية أنه من أفراد علمائنا[6].

= تلاميذ الشافعي. ولد سنة 177هـ، وتوفي سنة 260 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 262)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 264).

(1) **أبو إبراهيم**، إسماعيل بن يحيىٰ بن إسماعيل المزني المصري، فقيه وعالم، ومن كبار تلاميذ الشافعي من أعماله: «الجامع الكبير»، ولد سنة 175هـ، وتوفي سنة 264هـ. انظر: ابن السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (2/ 93)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 493).

(2) **أبو سعيد**، الحسن بن أحمد بن يزيد، الإصطخري الشافعي، فقيه العراق، ورفيقُ ابنِ سُريج، من أعماله: «أدب القضاء»، توفي سنة 328هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (15/ 251)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 146).

(3) **أبو نصر**، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، فقيه وعالم ومحدث، من أعماله: «طبقات الشافعية»، ولد سنة 727 هـ، وتوفي سنة 771هـ. ينظر: ابن كثير، «البداية والنهاية»، (14/ 361)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 378).

(4) تاج الدين السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (3/ 120).

(5) **أبو عمرو**، عثمان بن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن الكردي الموصلي المعروف بابن الصلاح، حافظ وفقيه ومحدث، من أعماله: «طبقات الشافعية»، ولد سنة 577هـ، وتوفي سنة 643هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (23/ 140)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (7/ 383).

(6) أبو عمرو عثمان بن الصلاح، «طبقات الفقهاء الشافعية»، دار البشائر الإسلامية، =

تحدث الطبري عن نفسه موضحًا انتماءه للمذهب الشافعي وممارسته الإفتاء فيه بفروعه وأصوله، بل وتدريسه إياه فقال: «أظهرت مذهب الشافعيِّ، واقتديت به ببغداد عشر سنين، وتلقَّاه مني ابن بشار الأوَّل (ت: 256)[1] أستاذ ابن سُرَيْج (ت: 306)»[2].

فلما اتَّسع علمه وثراؤه الفقهي، أداه اجتهاده وبحثُه إلىٰ ما اختاره في كتبه، وكان مذهبه المختار لديه محصّلًا عند تلميذه ابن طرار المعافىٰ بن زكريا (ت: 390)[3] الذي حمل فقه ابن جرير ولُقّب بالجريري[4].

والواقع أن المذهب الشافعي يحمل بداخله بذور التجديد[5]، وقد

= بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1413هـ (1/ 160).

(1) **أبو بكر**، محمد بن بشار بن عثمان بن داود العبدي البصري، محدث من الثقات وممن روىٰ عنه أصحاب الحديث، ولد سنة 167 هـ، وتوفي سنة252 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 140)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 238).

(2) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2441).

(3) **أبو الفرج**، المعافىٰ بن زكريا بن يحيىٰ الجريري النهرواني «ابن طرار»، عالم وفقيه وقاض وأديب، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة 303 هـ، توفي سنة 390 هـ ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (16/ 545)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 483).

(4) شمس الدين الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 275).

(5) **قال ولي اللَّه الدهلوي**: «وأما مذهب الشافعي فأكثر المذاهب مجتهدًا مطلقًا، ومجتهدًا في المذهب، وأكثر المذاهب أصوليًا ومتكلمًا، وأوفرها مفسرًا للقرآن وشارحًا للحديث وأشدها إسنادًا ورواية وأقواها ضبطًا لنصوص الإمام وأشدها تمييزًا بين أقوال الإمام ووجوه الأصحاب، وأكثرها اعتناءً بترجيح بعض الأقوال والوجوه علىٰ بعض. =

أسهم في إطلاق كثير من منتسبيه مبكرًا، وكان كثير من علمائه ومجتهديه ينطلقون بآرائهم واجتهاداتهم، تاركين الإطار الاعتمادي الجامد في المذهب للمقلدين، وهذا ما ظهر جليًا في شخصيات كثيرة أمثال أبي المعالي الجويني (ت: 478)[1]، وتلميذه أبي حامد الغزالي (ت: 505)[2]، وغيرهم، ....

= وكل ذلك لا يخفىٰ علىٰ من مارس المذاهب واشتغل بها، وكان أوائل أصحابه مجتهدين بالاجتهاد المطلق ليس فيهم من يقلده في جميع مجتهداته حتىٰ نشأ ابن سريج فأسس قواعد التقليد والتخريج، ثم جاء أصحابه يمشون في سبيله وينسجون علىٰ منواله، ولذلك يعد من المجددين علىٰ رأس المائتين، واللَّه أعلم.

ولا يخفىٰ عليه أيضًا: أن مادة مذهب الشافعي من الأحاديث والآثار مدونة مشهورة مخدومة، ولم يتفق مثل ذلك في مذهب غيره، ينظر: «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية1404, هـ، ص (75)، بل إن الشافعي نفسه قد أباد قديمه ليشيد جديده، وينهي مسيرة ثلاثين عامًا من البحث والتأليف في أكبر عملية تحديث فكري شهدها التاريخ، ما يُعبِّر عن مدىٰ قدرة المذهب علىٰ التحديث والتطوير بداخله، ويتمركز في ساحات المذهب الشافعي 70 من علماء الحديث، بل غلب في عرف الفقهاء الخراسانيين علىٰ متبعي مذهب الشافعي لقب «أصحاب الحديث»، كما قال النووي، لكنه عاد واعترف بأن أكثر متأخري الشافعية لم يلتزموا طريق الشافعي في التزامه بالأحاديث الصحيحة، وتركه الضعيفة والواهية. ينظر: «تهذيب الأسماء واللغات»، (1/ 51)، ما سمح ذلك لمنتسبيه بالاستنباط والانطلاق في فضاء الفهم الأصولي المنضبط والاجتهاد والتجديد.

(1) **أبو المعالي**، عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف الجويني الشافعي، فقيه وأصولي، من أعماله: «البرهان»، ولد سنة 419 هـ، وتوفي سنة 478 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (18/ 468)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 338).

(2) **أبو حامد**، محمد بن محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الشافعي، فقيه، أصولي، فيلسوف كبير، من أعماله: «المستصفىٰ»، ولد سنة 450 هـ، وتوفي سنة 505هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (19/ 223)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 18).

وعلىٰ الرغم من (يبوسة)[1] بعض أصوله إلا أن المجتهدين قد انساحوا في بحر الاجتهاد، ولم يسمحوا لأنفسهم ولا سمح لهم المذهب بالبقاء ضمن أطره وتقييداته مكبلين كما صنع المتأخرون فيه، الذين عدوه إطارًا فكريًا جامدًا لا يسمح لأتباعه بالاجتهاد والتجديد. أما هؤلاء ففهموا التمذهب مظلة فكرية تضبط لهم أصول الاجتهاد، وتمنحهم أرضية صلبة للانطلاق، وقد علق الحافظ ابن الصلاح (ت: ٦٤٣) علىٰ المستنكرين انتماء بعض العلماء إلىٰ المذهب مع مخالفتهم له في اختياراتهم، فقال معرفًا بالإمام محمد بن نصر المروزي (ت: ٢٩٤): «أحد من استبحر في علمي الفقه والحديث. . ، وهو صاحب اختيار، وربما تذرَّع متذرِّع بكثرة اختياراته المخالفة لمذهب الشافعي إلىٰ الإنكار علىٰ الجماعة العادِّين له في أصحابنا، وليس الأمر كذلك؛ لأنه في هذا بمنزلة ابن خزيمة (ت: ٣١١)، والمزني (ت: ٢٦٤)، وأبي ثور (ت: ٢٤٠)[2] قبله، وغيرهم، فلقد كثرت اختياراتهم المخالفة لمذهب الشافعي، ثم لم يخرجهم ذلك عن أن يكونوا في قبيل أصحاب الشافعي معدودين، وبوصف الاعتزاء إليه موصوفين»[3]،

---

(1) ألمح الإمام أبو حامد الغزالي إلىٰ شيء من تلك اليبوسة والجمود التي تعتري بعض مسائل الإفتاء الفقهي في المذهب، في إطار كلامه علىٰ بعض مسائل الطهارة في المذهب التي لمس منها جمودًا لا يتناسب مع واقع الناس، ثم عقب عليها بقوله: «هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه؛ وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضي الله عنه، في أن الماء وإن قل: لا ينجس إلا بالتغير، إذ الحاجة ماسة إليه، ومثار الوسواس: اشتراط القلتين، ولأجله شق علىٰ الناس ذلك، وهو لعمري سبب المشقة، ويعرفه من يجربه ويتأمله». «إحياء علوم الدين» (1/ 129).

(2) **أبو ثور**، إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، ترك مذهبه وتبع مذهب الشافعي، فقيه مجتهد، مفتي العراق، ولد سنة 170هـ، وتوفي سنة 240هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 73)، ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 180).

(3) ابن الصلاح، «طبقات الفقهاء الشافعية»، (1/ 277).

بل قدم العلامة التاج السبكي (ت: ٧٧١) إيضاحًا جيدًا في «طبقات الشافعية» عن ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠) ومكانته العلمية في المذهب فتحدث عن انتماء المحمدين الأربعة[1]، واجتهاداتهم العلمية بأنها قد وافقت اجتهادات الشافعي من قبيل التقابل لا التقليد: «لوفاق اجتهادهم اجتهاده... فإنهم، وإن خرجوا عن رأي الإمام الأعظم في كثير من المسائل، فلم يخرجوا في الأغلب، فاعرف ذلك، واعلم أنهم في أحزاب الشافعية معدودون، وعلىٰ أصوله في الأغلب مخرِّجون، وبطريقه متهذِّبون، وبمذهبه متمذهبون»[2].

كان الطبري (ت: 310) من هؤلاء الذين اتخذوا المذهب أرضية أصولية معرفية للانطلاق، وكان يملك من سعة العلم، واستكمال أدوات الاجتهاد، والقدرة علىٰ الاختيار والترجيح، ما جعله يخالف الفقه الشافعي في الإفتاء، كعادة كبار الفقهاء والأصوليين الذين كان انتماؤهم للمذهب انتماءً للهوية الجامعة واعترافًا بالفضل.

والطبري إضافة لمذهبه التأسيسي الأوَّل اتجه لدارسة المذهب المالكي في مصر علىٰ أبناء عبد اللَّه بن عبد الحكم (ت: 214)[3] تلميذ عبد اللَّه بن وهب (ت: 197) صاحب مالك (ت: 179)، وتلقىٰ فقهَ الظاهرية علىٰ يد مؤسس المذهب داود بن علي الأصبهاني (ت: 270)[4]

---

(1) **المحمدون الأربعة هم**: محمد بن نصر المروزي، ومحمد بن جرير الطبري، ومحمد بن خزيمة، ومحمد بن المنذر.

(2) تاج الدين السبكي، «طبقات الشافعية»، (3/ 102).

(3) **أبو محمد**، عبد اللَّه بن الحكم بن أعْيَنَ المصري، فقيه مالكي، من أعماله: «الأموال»، ولد سنة 156هـ، وتوفي سنة 214هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (12/ 498)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 69).

(4) **أبو سليمان**، داود بن علي بن خلف الأصبهاني، الملقب بالظاهري، حافظ، فقيه، =

ببغداد، وقبل ذلك تلقَّىٰ مبادئ الفقه الحنفي علىٰ يد ابن مقاتل (ت: 248)[1] بمدينة (الري) قبل انطلاق رحلته العلمية.

هذا الارتياض العلمي والتحصيل الكلي للرأي الفقهي والأصولي، أكسب الإمام الطبري (ت: 310) ملكات كبرىٰ في الإفتاء والترجيح، وجعله إمامًا مستقلًّا، له اختياراته وآراؤه الأصيلة، تجلت تلك الآراء الفقهية في مؤلفاته المختلفة، إلا أنه لم يعلن صراحة مغادرته المذهب الشافعي، جريًا علىٰ عادة الكبار في فهم التمذهب، وربما تضييقًا لهوة الخلافات بين المسلمين، ومضىٰ يؤصل لآرائه في صمت.

واستقلالية الإمام الطبري حكاها صاحب «الإنصاف»، فقال: «ولا أعلم أحدًا بلغ هذه الرتبة من الأصحاب إلا أبا جعفر بن جرير الطبري، فإنه كان شافعيًّا ثم استقل بمذهب»[2].

- **الفرع الثاني: إنتاج ابن جرير العلمي:**

ترك الإمام الطبري مزيجًا علميًّا كبيرًا من المدونات العلمية في مختلف المجالات، وكان كثير الاطلاع علىٰ جميع ما كتب في الفن قبل التدوين فيه، ليرىٰ ما انتهىٰ إليه العلماء في ذلك الموضوع.

= مجتهد، محدث، مؤسس المذهب الظاهري، من أعماله: «الإفصاح»، ولد سنة 200هـ، وتوفي سنة 270هـ. ينظر: ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، (2/ 255)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 297).

(1) **أبو الحسن**، محمد بن مقاتل الرازي، فقيه حنفي ومقرئ ومفسر، توفي سنة 248هـ. ينظر: ابن حجر العسقلاني، «لسان الميزان»، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولىٰ: 1423هـ، (7/ 518)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 120).

(2) ولي اللَّه الدهلوي، «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، ص(75).

استمر ابن جرير في حركته العلمية من الفتوىٰ والتدريس والتأليف حتىٰ بلغ نهاية عمره، لم تفتر عزيمته، ولا خف نشاطه العلمي، ولم يجف قلمه السيال، حتىٰ مات.

ترك الطبري أعمالًا موسوعية كبيرة لا تقوىٰ عليها اليوم سوىٰ المجامع العلمية، فقد كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ إمامًا في التفسير، إمامًا في اللغة، إمامًا في الحديث، إمامًا في القراءات، إمامًا في الفقه والأصول، إمامًا في التاريخ.

وقد أورد صاحب «معجم الأدباء» قائمة بتلك المدونات، وتحدث عنها بشيء من التفصيل، وهي:

«جامع البيان في تأويل القرآن»، المعروف بتفسير الطبزي، و«تاريخ الأمم والملوك»، المعروف بتاريخ الطبري، و«ذيل المذيل»، و«اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام»، المعروف بـ«اختلاف الفقهاء»، وهو في علم الخلاف، و«لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام»، وهو كتاب فقه في المذهب الجريري، و«الخفيف في أحكام شرائع الإسلام»، وهو في تاريخ الفقه، و«بسط القول في أحكام شرائع الإسلام»، وهو في تاريخ الفقه الإسلامي ورجاله وأبوابه، و«تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول اللَّه ﷺ من الأخبار»، وهو كتاب في الحديث، بقيت منه بقايا طُبعت في أربع مجلدات، و«آداب القضاة»، وهو في الفقه عن أحكام القضاء وأخبار القضاة، و«أدب النفوس الجيدة والأخلاق الحميدة،» و«المسند المجرد»، ذكر فيه الطبري حديثه عن الشيوخ، بما قرأه علىٰ الناس، و«الرد علىٰ ذي الأسفار»، وهو ردٌّ علىٰ داود بن علي الأصبهاني (ت: 270) مؤسِّس المذهب الظاهري، و«القراءات وتنزيل القرآن»، ويوجد منه نسخة خطية في مكتبة الأزهر،

و«صريح السنة»، وهي رسالة في عدة أوراق في أصول الدين، و«التبصير في معالم الدين»، وهو رسالة في أصول الدين، كتبها لأهل «طبرستان» فيما وقع بينهم من الخلاف في الاسم والمسمىٰ، و«ذكر مذاهب أهل البدع، والرد عليهم»، و«فضائل علي بن أبي طالب»، وهو كتاب في الحديث والتراجم، لم يتمه الطبري، و«فضائل أبي بكر الصديق وعمر»، ولم يتمه، و«فضائل العباس»، لم يتمه، و «عبارة الرؤيا في الحديث»، لم يتمه، و«مختصر مناسك الحج»، و«مختصر الفرائض»، و«الرد علىٰ ابن عبد الحكم علىٰ مالك»، في علم الخلاف والفقه المقارن، و«الموجز في الأصول»، ابتدأه برسالة الأخلاق، ولم يتمه، و«الرسالة في أصول الفقه» ذكرها الطبري في ثنايا كتاب التفسير، و«العدد والتنزيل»، و«مسند ابن عباس»، و«المسترشد» اختيار من أقاويل الفقهاء[1]، والمطالع في موسوعته التفسيرية «جامع البيان» يلحظ إحالاته إلىٰ عدد من كتبه النفيسة التي لم تصل إلينا إلىٰ اليوم.

تحدث صديق الإمام الطبري (ت: 310) عبد اللَّه بن أحمد الفرغاني (ت: 362)[2] في كتابه «الصلة» الذي وصل به تاريخ ابن جرير أن جردًا فهرسيًّا أجراه عدد من تلاميذ الطبري يرصدون به حجم التدوين الذي صنفه ابن جرير في حياته منذ بلغ الحلم إلىٰ أن توفي، وهو ابن ست وثمانين سنة، ثم قسموا عليها أوراق مصنفاته فصار منها كل يوم أربع عشرة ورقة، بدون توقف، ثم قال: «وهذا شيء لا يتهيأ لمخلوق

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2452).

(2) **أبو محمد**، عبد اللَّه بن أحمد بن جعفر بن خُذيان التركي الفرغاني، أمير وقائد، وحافظ ومؤرخ، من تلامذة ابن جرير، من أعماله: «الصلة»، وهو التاريخ المذيل علىٰ تاريخ محمد بن جرير الطبري، توفي سنة 362هـ. ينظر: الحموي، «معجم الأدباء»، (4/ 1493)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (16/ 133).

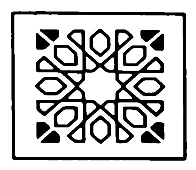
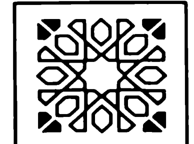
إلا بحسن عناية الخالق»[1].

لقد أجبر الطبري ذاكرة التاريخ علىٰ المثول أمامه، تلتقط علومه الفريدة، وتسجل أعماله الخالدة، وتقف أمام هذا الثراء الموسوعي بتعظيم وإجلال، فإنتاجه كان عميقًا لمن تأمله علىٰ الرغم من موسوعيته، وآفة الموسوعية تواريها عن العمق، إلا أنه كان استثناءً في ذلك، فكتاباته تدل علىٰ سعة علمه، وعميق اطلاعه، وقدرته علىٰ استيعاب الأقوال والآراء المختلفة، وخبرته في إدراك مواضع الخلاف، وأماكنها والبحث عن حلول وترجيحات لها.

امتاز الطبري بالزحف الهادئ علىٰ الورق، والتنقيب عن مواطن العلم، وهذا النفس الطبري الطويل آتىٰ أُكله في هذه المنجزات العظيمة التي انتفعت بها الأمة ولا تزال إلىٰ يومنا هذا.



(1) ياقوت الحموي «معجم الأدباء» (6/ 2443).

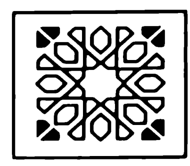
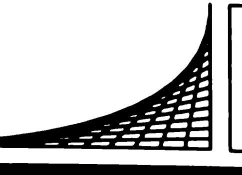
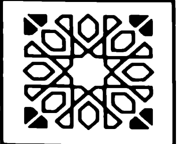
المبحث الثاني

أثر شخصية الإمام الطبري في درس التفسير

وفيه مطلبان :

- المطلب الأوَّل : استعدادات الطبري العلمية وزمن الإنجاز
- المطلب الثاني : تجليات شخصية الطبري علىٰ التفسير .





المبحث الثاني

أثر شخصية الإمام الطبري في درس التفسير

تمكن ابن جرير (ت: 310) من جلْب ترحيب المحاضن العلمية بمختلف مدارسها، وقبولها بمفردات تفسيره، والإعجاب بمحتواه، فتلقت مجامع العلم والمعرفة كتابه بالقبول والترحيب، ويشير الإمام النووي (ت: 676)[1] إلىٰ تفرد تفسيره ضمن مكتبة التفسير، و«أنه لم يُصنِّف أحد مثله»[2]، بل إن موهبته في التفسير غطت علىٰ بقية ملكاته العلمية، فما أن يذكر الطبري فالتفسير هو المتبادر إلىٰ الذهن دون بقية العلوم.

وسيتركز حديثنا في هذا المبحث في مطلبين:

---

(1) **أبو زكريا**، يحيىٰ بن شرف الحزامي النووي الشافعي، فقيه وعالم ومحدث، من أعماله: «المنهاج»، ولد سنة 631هـ، وتوفي سنة 676هـ. ينظر: الذهبي، «شذرات الذهب»، (7/ 618)؛ شمس الدين السخاوي، «المنهل العذب الروي»، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1426هـ.

(2) يحيىٰ بن شرف النووي، «تهذيب الأسماء واللغات»، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، (1/ 78).



المطلب الأوَّل

استعدادات الطبري العلمية وزمن الإنجاز

ويحتوي علىٰ فرعين:

- **الفرع الأوَّل: استعدادات الطبري العلمية لبدء مشروع التفسير:**

امتلك الطبري عددًا من العلوم التي من الضروري توافرها في المفسر قبل الإقدام علىٰ مهمة التفسير، كانت هذه العلوم هي الأدوات التي ساعدته علىٰ ميلاد هذا العمل الموسوعي الذي قام به شخص واحد، مع ملاحظة شحة الإمكانات البحثية والطباعية في ذلك العصر، إلا أن شخصيته التحصيلية الكبيرة، وسعة علمه منحته هذا الإنجاز الرائد في مجال تفسير القرآن الكريم، وساعدته قدراته علىٰ هذا الاستحضار الكبير.

أوجز الخطيب البغدادي (ت: 463) مواصفات الطبري العلمية، التي نستطيع من خلالها أن نقرأ أهم العلوم التي توافرت له، فعدَّ منها ثمانية علوم، فقال: «كان حافظًا لكتاب اللَّه، عارفًا بالقراءات، بصيرًا بالمعاني، فقيهًا في أحكام القرآن، عالمًا بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عارفًا بأقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الخالفين في الأحكام، ومسائل الحلال والحرام، عارفًا بأيام الناس وأخبارهم»[1].

---

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 449).

وعند تفكيك هذه المواصفات والعلوم يتبين لنا أن الطبري كان:

- **حافظًا للقرآن الكريم**: استظهار الطبري (ت: 310) للقرآن الكريم جعل الحضور القرآني ماثلًا في ذاكرته، وجعل القرآن الكريم لصيقًا به، مديمًا تلاوته وترتيله، وحسن تعهده ومتابعته، وقد شهد كثير ممن سمعه يرتل القرآن الكريم أنه كان في غاية من الحفظ والإتقان، وجمال الأداء، وحسن الصوت(1)، وكان أستاذ القراءات القرآنية القارئ الكبير الإمام أبو بكر بن مجاهد (ت: 324)(2) قد شهد له بجودة القراءة وجمال الإتقان، إذ استمع ذات ليلة لتلاوته، فقال: «ما ظننت أن اللَّه تعالىٰ قد خلق بشرًا يقرأ بهذه القراءة»(3).

هذا الاستعداد الأوَّلي لتحصيل القرآن الكريم حفظًا، وأداءً، وإتقانًا، منح الطبريَّ القدرة في التأمل والاستحضار الذهني لآيات القرآن الكريم، فملَكَة الحفظ تتسم بالمداومة وتكرار الألفاظ القرآنية، ومن شأن هذا التكرار المستمر تكوين ملكة واسعة في الاستحضار العقلي، وفهم مفردات التنزيل، بما يُمكِّن المفسِّر من مراعاة السياقات القرآنية، وتفسير القرآن بالقرآن، وملاحظة تكرر المصطلحات القرآنية من موضع إلىٰ آخر، وطريقة القرآن في سائر استعمالاته.

- **عارفًا بالقراءات**: عمل الطبري (ت: 310) مبكرًا علىٰ تحصيل القراءات القرآنية، الأمر الذي جعله مُلمًّا باختلافاتها وتوجيهها،

---

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2446).

(2) **أبو بكر ابن مجاهد**، أحمد بن موسىٰ بن العباس التميمي، إمام الإقراء في عصره، محدث، نحوي، من أعماله: «السبعة»، ولد سنة 245هـ، وتوفي سنة 324هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (15/ 273)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 128).

(3) النووي، «تهذيب الأسماء واللغات»، (1/ 79).

واستيعاب أصولها وفَرْشها.

وُصِف الطبري بأنه كان راجحًا في علوم القرآن والقراءات القرآنية[1]، بل كان له كتاب ضخم في القراءات القرآنية من ثمانية عشر مجلدًا، وله قراءاته المستقلة إلا أنه لم يشتهر عنه الإقراء إلا لعدد قليل من طلابه[2]، والطبري صاحب اختيار في القراءة، وقد تلقىٰ أسانيدها بعناية وتحرير[3]، وعلمُ القراءات القرآنية علم واسع الثراء بوجوهه ومعانيه ودقائقه، وتحصيل الطبري له دليل علىٰ ما يملكه الرجل من ثراء لغوي واسع؛ فالمفسر ما لم يكن مُلمًّا بوجوه القراءات القرآنية، وتعدد معانيها، واختلاف ألفاظها، وما توصل إليه تلك الوجوه من معانٍ مغايرة، وترجيحات مختلفة، ستخفىٰ عليه ملاحظ كثيرة تتعلق بالمعنىٰ القرآني الذي هو صلب التفسير وجوهره، بل إن القراءات يفسر بعضها بعضًا، فما خفي في قراءة تجلىٰ واضحًا في أخرىٰ.

• **بصيرًا بالمعاني**: القدرات اللغوية في مجالات النحو وطرق الإعراب، واستيعاب الخلاف النحوي الذي أنجبته مدرستا البصرة والكوفة، وبِنْيةُ الكلمة وجذورها الصرفية، وقواميس اللسان العربي، وبلاغة الكلام العربي ببيانه، ومعانيه، وبديعه، كل هذا الإلمام اللغوي امتلكه الإمام الطبري (ت: 310)، ومكّنه من الاقتراب من فهم اللفظ القرآني ذي السان العربي المبين، وكانت مقدرته علىٰ الترجيح بين الأقاويل باستعمال أداة اللغة واضحة بينة[4].

---

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2451).
(2) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2444).
(3) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2455).
(4) ابن جرير الطبري، «جامع البيان»، (2/ 8). وسيأتي كلامه مفصلًا عند الحديث عن منهاجه في التفسير في الفصل الثالث.

وقد حكىٰ العلامة اللغوي الكبير أبو عمر الزاهد (ت: 345)[1] الذي عمل طويلًا بمقابلة نسخ المخطوطات والكتب أنه قابل تفسير ابن جرير وفحصه لغويًّا فما وجد فيه حرفًا واحدًا خطأ في نحو ولا لغة[2].

• **فقيهًا بأحكام القرآن**: أما الفقه الفروعي فقد كان الطبري كما أشرنا سابقًا محصِّلًا للمذاهب الثلاثة الحنفي والمالكي والشافعي، وكانت محصلته الفقهية واسعة مكَّنته من الاستقلال الفقهي، والترجيح الأصولي، وهذا الأداء المستقل بلا شك أثَّر في أدائه واختياراته الفقهية في تفسيره.

تحدث الطبري عن قصة دخوله مصر لتلقي الفقه الشافعي والمالكي فيها، فقال: «لمَّا دخلت مصر لم يبق أحد من أهل العلم إلا لقيني وامتحنني في العلم الذي يتحقق به»[3].

• **عالمًا بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها**: الإمام الطبري (ت: 310) كان من زمرة المحدِّثين الذين ازدحم بهم عصره، ورواية الأسانيد وتدوين السُّنة كانت من مناقب عصره ومثالياته، وقد تجلىٰ ذلك علىٰ الأداء الطبري في تفسيره إذ أن لُغة العصر الذي عاشه الطبري كانت متميزة بحكاية الأسانيد وانتشار السماع، والتفنن في الروايات.

---

(1) **أبو عمر**، محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم البغدادي الزاهد المعروف بغلام ثعلب، عالم لغوي، ومحدث، سُمي بغلام ثعلب لملازمته لشيخه اللغوي ثعلب، من أعماله: «ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن»، ولد سنة 261هـ، وتوفي سنة 345هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (15/ 509)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 241).

(2) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2453).

(3) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2449).

ويُعد الطبري أيضًا إمامًا في السُّنة وعلوم الحديث، بل عدَّه الإمام النووي (ت: 676)[1] من طبقة الترمذي (ت: 279)[2] والنسائي (ت: 303)[3]، وكان من زملائه الإمام ابن خزيمة (ت: 311) صاحب الصحيح.

• **وناسخها ومنسوخها**: كان الطبري يدرك جيدًا هذه المسألة التي يمكن التعبير عنها بتاريخ النص، ومواعيد نزوله، ومعرفة أحكامه الناسخة من المنسوخة، لذا كان تعبيره عن هذه التفاصيل الدقيقة في غاية من المتانة العلمية والتقصي، بحيث يعد تفسيره مرجعًا أمينًا في تحرير كثير من مسائل النسخ وأسباب النزول، وتفريقه بين ما كان يعنيه الصحابة من معنىٰ النسخ وما عناه المجتمع الأصولي من بعدهم كما سنفصل في ذلك عند الحديث عن منهاجه.

• **عارفًا بأقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الخالفين في الأحكام**: وتجلت هذه المعرفة في إيراده التفسير عن مدارسه الثلاث: ابن عباس، وابن مسعود، وأُبيّ بن كعب في عهد الصحابة ﷺ، وتلاميذها من كبار التابعين، التي حشدها بصورة كبيرة في تفسيره، وكان نَفَسُهُ طويلًا في تقصِّيها وتحريرها عند كل آية.

• **عارفًا بأيام الناس وأخبارهم**: لُغة التنزيل، واستعمالاتها

(1) النووي، «تهذيب الأسماء واللغات»، (1/ 78).

(2) **أبو عيسىٰ**، محمد بن عيسىٰ بن السلمي الترمذي، حافظ ومحدث، من أعماله: «السنن»، ولد سنة209هـ، وتوفي سنة 279هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (13/ 271)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 327).

(3) **أبو عبد الرحمن**، أحمد بن شعيب بن علي النَّسائي، حافظ ومحدث، من أعماله: «السنن»، ولد سنة 215هـ، وتوفي سنة 303هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 125)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب» (4/ 15).

المختلفة، والبيئة التي نزل بها القرآن، والعادات التي مارسها الناس، والحياة الاجتماعية لعصر التنزيل، كل تلك الملابسات مهمة جدًّا في فهم النص، وبيئته التنزيلية، وعادات الناس أثناء التنزيل، وقد كان الطبري مجيدًا لهذا البُعد الاجتماعي الفياض، وتجلىٰ هذا واضحًا في تفسيره، ما دلَّ علىٰ أنه لم يكن مجرد (جرابٍ) لنقل المعلومات فحسب، بل كان في غاية من الوعي والإدراك والتحقيق.

ومما سبق تتحصل مجمل الأدوات العلمية، والعلوم المختلفة التي أوردها الخطيب البغدادي (ت: 463) واصفًا فيها استعدادات الطبري المعرفية وتطبيقاتها في تنفيذ التفسير.

أضفْ إلىٰ ذلك؛ فالطبري كان بشهادة كل من ترجم له ربانيًّا، ورعًا، كثير التعبد والإقبال علىٰ اللَّه تعالىٰ، بعيدًا عن مواطن الفخر وحب الظهور، يبتغي فيما يكتب وينشر ويدرس وجه اللَّه تعالىٰ وحده، وبهذا الحضور الإيماني، والتوجه القلبي، كُتب له القبول عبر القرون، ويؤكد ذلك ما أورده تلميذه أحمد بن كامل (ت: 350) عن شيخ القراء ابن مجاهد (ت: 324) يروي المناظرة الشهيرة بين ابن جرير (ت: 310) والمزني (ت: 264) بحضور عدد كبير من علماء الشافعية، وكيف أن الطبري فاق المزنيَّ علمًا وتحقيقًا، ثم أردف قائلًا: «فلا تسأل كيف استظهاره عليه، والشافعيون حضور يسمعونه»[1]، ثم اندفع ابن كامل يسأل الطبري عن تفاصيل تلك المناظرة بعد سماعه عنها من ابن مجاهد، فلم يجبه ولا سمح لنفسه أن يروي تفاصيل نجاحه وأُبَّهته. يعلِّقُ ابن كامل: «فلم يذكرها؛ لأنه كان أفضل من أن يرفع نفسه، وأن يذكر علوه علىٰ خصم في مسألة، وكان أبو جعفر يفضّل المزني

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2448).

فيطريه ويذكر دينه»[1].

هذه البِنية العلمية التي استند إليها الطبري في بناء تفسيره وسائر كتبه، تكشف عن عميق شخصيته المعرفية، فمن يدقق في تفسيره يلحظ أن عددًا من العلوم يكتنزها تفسيره، ما لو فرزنا تلك العلوم لاستطعنا أن ننتزع عددًا منها، مرجعها الوحيد هو تفسير الطبري، وتحدث تلميذه عبد اللَّه بن أحمد الفرغاني (ت: 362)، مشيرًا إلىٰ هذه العلوم المستقصاة من هذا التفسير، فقال: «ثم من كتبه التفسير الذي لو ادعىٰ عالم أن يصنف منه عشرة كتب، كل كتاب منها يحوي علىٰ علم مفرد مستقصىٰ لفعل»[2].

لقد كان تفسير ابن جرير (ت: 310) تعبيرًا عن رغبة داخلية حقيقية في فهم القرآن الكريم وتأويله، ولهذا خرج بهذه الصورة المعبرة، فقد سمعه أبو بكر بن مجاهد (ت: 324) ذات مرة يقول: «إني لأعجب ممن قرأ القرآن، ولم يعلم تأويله كيف يلتذ بقراءته»[3].

- **الفرع الثاني: المصادر وزمن الإنجاز:**

كانت مصادر الإمام الطبري التي اتكأ عليها في إنتاج التفسير كثيرة ومتنوعة بحسب ما أمكنه الوصول إليه من المدونات في مجال التفسير الشائعة في عصره وغيرها من العلوم، فالرحلة العلمية التي سلكها الطبري سمحت له بالاطلاع والبحث في كثير من العلوم والمعارف في مختلف الفنون، ما أثرت في شخصية تفسيره بطريقة أو بأخرىٰ.

ونستطيع هنا أن نكشف عن بعض المصادر العلمية التي استند

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2449).
(2) الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 273).
(3) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2453).

الطبري (ت: 310) إليها مما كشفه هو بنفسه في ثنايا تفسيره من الإحالات، والأسماء، والردود والتعقبات، ومما سجله العلماء الذين فحصوا الأقوال المجتلبة إلىٰ التفسير، كالذي حققته إحدىٰ الباحثات لكتاب «معاني القرآن» للأخفش الأوسط (ت: 215)[1]، وكانت فائدة عملها في إرجاعها نقولَ الإمام الطبري إلىٰ مصدرها في كتاب الأخفش، وتحديد ذلك بالصفحات[2].

فمن تلك الكتب التي استمد منها الطبري (ت: 310) أفكاره وشخصية تفسيره: (صحيفة علي بن أبي طلحة (ت: 143)[3] عن ابن عباس)، وهي الصحيفة المعتمدة في الروايات المنقولة عن ابن عباس، وقد أثنىٰ عليها كبار العلماء كالإمام أحمد (ت: 241) الذي قال عنها: «بمصرَ صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل فيها رجل إلىٰ مصر قاصدًا ما كان كثيرًا»[4]، والفضل يعود للطبري في

---

(1) **أبو الحسن**، سعيد بن مسعدة البلخي ثم البصري، إمام النحو والأدب، وهو الأوسط من الأخافش صاحب سيبويه وتلميذه، من أعماله: «تفسير معاني القرآن»، توفي سنة 215هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 207)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 73).

(2) هدىٰ محمود قراعة، «معاني القرآن للأخفش»، مطبعة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1411هـ.

(3) **أبو الحسن**، علي بن أبي طلحة بن المخارق، مُحدث ومُفسّر، من أعماله: «صحيفة علي بن أبي طلحة في التفسير» توفي سنة 143هـ. ينظر: جمال الدين المزي «تهذيب الكمال»، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1413هـ، (20/ 490)؛ محمد بن إسماعيل البخاري، «التاريخ الكبير»، تحقيق: هاشم الندوي وآخرين، دائرة المعارف العثمانية، وتصوير دار الكتب العلمية بيروت، (6/ 281).

(4) أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، «الناسخ والمنسوخ في كتاب اللّٰه واختلاف =

حفظ أكثر مرويات هذه الصحيفة، وقد بلغ عدد رواياتها في تفسيره ما يقرب من ألف وأربعمائة رواية[1]، و«تفسير أبي العالية (ت: 93)[2]»، و«تفسير سعيد بن جبير (ت: 95)[3]»، و«تفسير مجاهد (ت: 103)[4]»، و«تفسير عكرمة (ت: 105)[5]»، و«تفسير الحسن البصري (ت: 110)[6]»،

= العلماء في ذلك»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1412هـ، (1/ 416).

(1) انظر: أحمد عايش اللطيف العاني، «صحيفة علي بن أبي طلحة جمعًا ودراسة»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، 1409هـ، ص (130).

(2) **أبو العالية**، رُفيع بن مهران الرياحي البصري عالم مسلم، تابعي، أحد رواة الحديث الثقات، أدرك الجاهلية، وأسلم بعد موت النَّبي بسنتين، من أعماله: «تفسير أبي العالية»، توفي سنة 93هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (4/ 208)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (1/ 367).

(3) **أبو عبد اللَّه**، الوالبي، الكوفي، سعيد بن جبير الأسدي، تابعي، فقيه، مقرئ ومفسر، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة46هـ، وتوفي سنة 95هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (4/ 322)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (1/ 382).

(4) **أبو الحجاج المكي**، مجاهد بن جبْر، مولىٰ السائب بن أبي السائب المخزومي القرشي، ويعرف اختصارًا في المصادر والكتب بمجاهد، إمامٌ وفقيه وعالم ثقة كثير الحديث، بارع في التفسير، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة 21هـ، وتوفي سنة 103هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (4/ 450)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 19).

(5) **أبو عبد اللَّه**، عكرمة بن عبد اللَّه البربري المدني، فقيه، وحافظ، ومفسر من أعماله: «التفسير»، ولد سنة 25هـ، وتوفي سنة 105هـ.الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 13)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 32).

(6) **أبو سعيد**، الحسن بن يسار البصري، إمام وقاض ومحدّث من علماء التابعين، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة هـ21هـ، وتوفي سنة 110 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (4/ 564)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 48).

و«تفسير عطاء (ت: 114)[1]»، و«تفسير قتادة (ت: 117)[2]»، و«تفسير إسماعيل السُّدي (ت: 127)[3]»، وتفاسير أتباع التابعين كـ «تفسير سفيان الثوري (ت: 161)[4]»، و«تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت: 182)[5]»، و«تفسير يحيىٰ بن اليمان (ت: 189)[6]»، و«تفسير وكيع بن الجراح (ت: 196)[7]».

(1) **أبو محمد،** عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان، فقيه، ومحدث، ومفسر، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة 27هـ، وتوفي سنة114هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 79)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 69).

(2) **أبو الخطاب،** قتادة بن دعامة السَّدوسي، تابعي، وعالم بالعربية، محدث، مفسر، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة 61هـ، وتوفي سنة 117هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 269)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 80).

(3) **أبو محمد،** إسماعيل بن عبد الرحمن السدي، القرشي الكوفي الأعور، تابعي، محدث، ومفسر، من أعماله: «تفسير السدي»، توفي سنة127هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 264)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 119).

(4) **أبو عبد اللَّه،** سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، فقيه كوفي، محدث ومفسر، وأحد من تابعي التابعين، من أعماله: «الجامع»، ولد سنة97هـ، وتوفي سنة161هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (7/ 230)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 274).

(5) **عبد الرحمن** بن زيد بن أسلم العمري المدني، مفسر من كبار التابعين، مولىٰ عمر بن الخطاب ﷺ، ضعيف الحديث عند المحدثين من أعماله: «الناسخ والمنسوخ»، توفي سنة (182). ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (8/ 349)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 365).

(6) **أبو زكريا،** يحيىٰ بن يمان العجلي الكوفي، راو ومحدث من تابعي التابعين، روىٰ له مسلم وأصحاب السنن، من أعماله: «التفسير»، توفي سنة 189هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (8/ 356)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 413).

(7) **أبو سفيان،** وكيع بن الجراح بن مليح بن عدي، حافظ ومحدث ومفسر، من أعماله: «التفسير»، ولد سنة129هـ، وتوفي سنة196هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام =

وهي تفاسير كانت نتاج مدارس التفسير الثلاث وتلاميذها الذين تفرقوا في الأمصار، ولم تصل إلينا تلك الصحائف مكتملة مدونة، إلا ما نقله ابن جرير (ت: 310) منها في تفسيره وهو ما حرسها من الضياع.

وكان في كتابات اللغويين الأوائل منهلٌ لابن جرير، فقد استفاد منها في تفسيره، ومن تلك العناوين: «معاني القرآن» لعلي بن حمزة الكسائي (ت: 189)[1]، و«معاني القرآن»، لأبي علي محمد بن المستنير المشهور بقُطْرب (ت: 206)[2]، و«معاني القرآن» لأبي زكريا يحيىٰ بن زياد الفراء (ت: 207)[3]، و«مجاز القرآن» لأبي عُبيدة معمر بن المثنىٰ[4] (ت: 209)،

= النبلاء»، (9/ 141)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 458).
وانظر: محمد الزحيلي، «الإمام الطبري شيخ المفسرين وعمدة المؤرخين»، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية: 1420هـ ص (102).

(1) **أبو الحسن**، علي بن حمزة بن عبد اللّٰه الكسائي، إمام الكوفيين في اللغة والنحو وأحد القراء الكبار من أعماله: «معاني القرآن»، ولد سنة 119هـ، وتوفي سنة 189هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (9/ 132)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 407).

(2) **أبو علي**، محمد بن المستنير بن أحمد البصري قُطْرب، إمام في اللغة والأدب، ومبتكر المثلث في اللغة، من أعماله: «معاني القرآن»، توفي سنة 206هـ. ينظر: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، (5/ 14)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 33).

(3) **أبو زكريا**، يحيىٰ بن زياد بن عبد اللّٰه الأسدي، صاحب الكسائي، ومن أعلم أهل الكوفة بالنحو، من أعماله: «المعاني»، ولد سنة 144هـ، وتوفي سنة 207هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 119)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 39).

(4) **أبو عبيدة**، معمر بن المثنىٰ التيمي، إمام نحوي مفسر، من علماء أئمة النحو في البصرة، من أعماله: «مجاز القرآن»، ولد سنة 110هـ، وتوفي سنة 209هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (9/ 446)؛ ابن العماد، «وشذرات الذهب»، (3/ 50).

و«معاني القرآن» لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش (ت: 215)[1].

- **زمن الإنجاز:**

التحضير الذهني، وإفراغ القلب من الشواغل قبل البدء بالتأليف: عملٌ نفسي جهادي ضروري ومهم، واستحضار النية الخالصة، وطلب التوفيق الإلهي من أولويات العمل التعبدي، فالوقت الذي سيُقضىٰ في هذا المشروع، والجهد المضني فيه سيكونا كبيرين جدًّا، وما لم يكن هذا المشروع يُقَدَّم للَّه تعالىٰ، وخدمة لدينه فلا ثمرة فعلية له[2]، وإنقاذًا لهذا العمل من التعثر المصاحب، والصبر علىٰ مصاعب الطريق، ورسم الخارطة الذهنية لطبيعة المشروع، بقي الإمام الطبري (ت: 310) كما يتحدث عن نفسه ثلاثة أعوام يستخير اللَّه تعالىٰ في الإقبال علىٰ تنفيذه، ويستحضر قلبه وذهنه ويستدعي صدقه فيه[3].

لم تتحدث المصادر التاريخية التي بين أيدينا عن طقوس البدء وتفاصيله كيف كانت، وإنما أقصىٰ ما نقلته التفاصيل حكايته أنه كان يحدث نفسه بتنفيذ هذا المشروع العلمي مذ كان صبيًّا[4]، وأنه مكث أربعين عامًا لإنجاز هذا المشروع، وكان يكتب في كل يوم منها أربعين ورقة بصورة دائمة[5].

---

(1) د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة: 1429هـ، ص (358).

(2) قال الإمام الشاطبي: «كل علم شرعي، فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلىٰ التعبد للَّه تعالىٰ، لا من جهة أخرىٰ، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرىٰ، فبالتبع والقصد الثاني». «الموافقات» (2/ 104).

(3) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2453).

(4) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2453).

(5) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 550).

وإذا ما وقفنا قليلًا أمام المدة الزمنية التي قضاها ابن جرير (ت: 310) في تدوين تفسيره، فهي مدَّة تمثل أربعة عقود، وهي تعبير عن مدىٰ صبر الرجل وفعله التراكمي المستمر، وانسجامه فيه، فأداؤه في عامه الأخير يشبه أداءه في عامه الأوَّل، وهو ما يدل أن الحماس الكتابي كان مستمرًّا طوال هذه المدة دون انقطاع، والتزام الرجل برقم يومي محدد يساوي أربعين ورقة طوال هذا السنوات يدل علىٰ الانضباط الشديد الذي يظهر عليه في إنجاز مهامه اليومية المحددة.

إن أكثر من نصف مليون ورقة دوَّنها الطبري محصلة أربعين ورقة يوميًّا خلال أربعين عامًا يكشف عن مدىٰ عمق العمل المعرفي الذي قدمه الرجل وصبره علىٰ التحرير.

أما استهلاك هذه المدة في تدوين التفسير فالذي يبدو لنا أنها لم تكن مقتصرة علىٰ التفسير فقط، بل كان يصحبها أيضًا مؤلفات أخرىٰ كان الطبري يعمل علىٰ إنجازها أيضًا، فهذا الكم من الأوراق يبدو كبيرًا أمام كتاب واحد فقط، وما يؤكد استنتاجنا هذا الحوار الذي دار بين الطبري (ت: 310) وعدد من طلابه، فحين قرر تدوين تفسيره تحدث مع طلابه قائلًا: «أتنشطون لتفسير القرآن؟ قالوا: كم يكون قدره؟ قال: ثلاثون ألف ورقة، فقالوا: هذا مما تفنىٰ الأعمار قبل تمامه، فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة. ثم قال: تنشطون لتاريخ العالم من آدم إلىٰ وقتنا هذا؟ قالوا: كم قدره؟ فذكر نحوًا مما ذكره في التفسير، فأجابوه بمثل ذلك، فقال: إنّا للّه، ماتت الهمم، فاختصره في نحو مما اختصر التفسير»[1]. فثلاثة آلاف ورقة هي حجم التفسير المنجز، وهو رقم أكثر تحديدًا من حصيلة الرقم السابق الذي زاد علىٰ نصف (مليون) ورقة،

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 550)

فيدل أن الأربعين عامًا قضاها لتنفيذ هذا التفسير مع سلسلة كتب أخرىٰ، وهو كصنيع الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في مشروعه «**التحرير والتنوير**» كما سنذكره في الفصل القادم.

واتجه بعض الباحثين للتصريح بأن الطبري قضىٰ ثماني سنوات فقط في تدوين هذا التفسير، إذ بدأه وهو في الستين من عمره من سنة 283هـ إلىٰ سنة 290هـ[1]، إلا أن المتأمل فيما قررته كتبُ الترجمة يستنتج أن هذه المُدة كانت فقط لإملاء التفسير علىٰ الطلاب، وليست للتأليف، ففي هذه الفترة 283 هـ إلىٰ 290 هـ أملاه للمرة الثانية علىٰ تلميذه أبي بكر بن بالويه (ت: 340)[2]، أي: في ثماني سنوات[3]، وكانت المرة الأوَّلىٰ، كما تشير المصادر التاريخية، هي بدء إملائه علىٰ تلميذه أبي بكر أحمد بن كامل (ت: 350) سنة 270 هـ[4]، وبين الإملاء الأوَّل والثاني ثلاثة عشر عامًا، ثم قبل وفاته بعقدين أصبح التفسير كاملًا بين يدي الإمام الطبري (ت: 310) ينقح فيه ويجري تعديلاته وتصويباته عليه، بعد أن أملاه وأقرأه طلابَه مرتين.

---

(1) هذا رأي الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، انظر: «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة: 1429هـ ص(352).

(2) **أبو بكر**، محمد بن أحمد بن بالويه الجلاب النيسابوري، فقيه وتلميذ ابن جرير، توفي سنة 340م ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 419)؛ شمس الدين الذهبي «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام»، تحقيق: د. عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1413هـ (25/ 193).

(3) الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 419). وقال الذهبي: «روىٰ عنه أبو عبد اللّٰه الحاكم، وقال سمعته يقول: قال لي أبو بكر بن خزيمة: بلغني أنك كتبت عن محمد بن جرير تفسيره؟ قلت: نعم كتبته عنه كله إملاء من سنة 283 إلىٰ سنة295، فاستعاره ابن خزيمة مني». ينظر: «تاريخ الإسلام» (25/ 194).

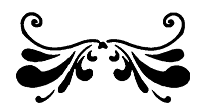
(4) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2452).

وجاء في أوَّل النسخة المطبوعة من التفسير التي حققها الدكتور عبد اللَّه التركي أنه: «قُرِئ علىٰ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري في سنة ست وثلاثمائة»(1)، أي: قبل وفاته بأربع سنوات، وهو مؤشر علىٰ عناية ابن جرير بهذا الكتاب وملازمته تطويره وتجويده إلىٰ قبل وفاته بقليل، وأنه استغرق منه وقتًا طويلًا في تأليفه وإملائه وإقرائه علىٰ تلاميذه، وسماعه لصيغته النهائية التي بين يدي الطلاب، والتي انتشرت فيما بعد حتىٰ وصلت إلينا(2).

(1) «جامع البيان»، (1/ 77) مقدمة التحقيق.

(2) وجد لتفسير الطبري - وقد كان في حكم المفقود - ثلاث نسخ خطية في مطلع هذا القرن: نسخة عند أمراء حائل في نجد من آل الرشيد، ونسخة في دار الكتب المصرية، ونسخة في دار الكتب الأحمدية في حلب.
فجمعت شركة البابي الحلبي هذه النسخ، وأصدرت أول طبعة لتفسير الطبري عن الطبعة الميمنية سنة 1321هـ/ 1901م.
ثم ظهرت الطبعة الثانية لتفسير الطبري، فطبع بمطبعة بولاق الحكومية، وعلىٰ هامشه تفسير القمي النيسابوري، واستغرقت طباعته ثماني سنوات من 1323 إلىٰ 1330هـ الموافق: 1903إلىٰ 1910م. والطبعة الثالثة لتفسير الطبري هي أهم طبعاته، وصدرت عن شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي بمصر، واستغرقت أربع سنوات من 1373هـ إلىٰ 1377هـ الموافق: 1954إلىٰ 1957م، وظهر في ثلاثين جزءًا، وروجعت هذه الطبعة علىٰ عدة نسخ خطية جديدة، وأشرف عليها هيئة من العلماء، وعلىٰ رأسهم مصطفىٰ السقا، وضبط العلماء النص، وشرحوا الشواهد الشعرية، وعملوا لكل جزء فهارس ثلاثة: فهرس للآيات المفسرة، وفهرس للموضوعات، وفهرس للقوافي.
وأصدرت شركة البابي الحلبي طبعة مصورة من هذه الطبعة سنة: 1388هـ/ 1968م.
وأصدر العالمان أحمد شاكر ومحمود شاكر طبعة محققة لتفسير الطبري أصدرتها دار المعارف بمصر، بُدئ بإصدارها سنة 1374هـ/ 1954م، وحققا منها ثلاثة عشر جزءًا، حتىٰ منتصف سورة الأنفال تقريبًا، وذلك في خمس سنوات تقريبًا، حتىٰ =

والحوار السابق بينه وبين تلاميذه في النشاط للتأليف، يعبر أيضًا عن همّة الطبري المتوقدة التي أبت أن يخمدها عمر الرجل الثمانيني، ويدل أيضًا علىٰ تفرده في المنافسة بين أبناء عصره، فقدراتُ الرجل الكتابية فائقة إذا ما استحضرنا وسائل ذلك العصر وأدواته.



= منتصف سنة 1958م توفي العلامة أحمد شاكر ونعىٰ محمود شاكر أخاه في مقدمة الجزء الثالث عشر، وأصدر محمود شاكر الجزء الرابع عشر سنة 1958م، وأصدر الجزء الخامس عشر بعد نحو سنتين سنة 1960م وتوقف عن إصدار الجزء السادس عشر قرابة ثماني سنوات، ثم أصدر الجزء السادس عشر سنة 1388هـ/ 1968م، وتوقف عند تفسير الآية (28) من سورة إبراهيم، وتوقف التحقيق عند ذلك. ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، ص(355).

ثم ظهرت طبعة حديثة بتحقيق د. عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي عن دار عالم الكتب، الرياض، 1434 هـ. ولم تقف هذه الطبعات عند هذا الحد، بل صدر التفسير بتحقيق إسلام منصور عبد الحميد، وخرج شواهده الشعرية أحمد عاشور وأحمد رمضان ونشرته دار الحديث بالقاهرة، وجاء في اثني عشر مجلدًا، وصدر جزء من التفسير محققًا عن دار صلاح الدين المصرية بتحقيق أبي عمرو أحمد عطية الوكيل، وهو ما زال يعمل عليه ولم يكمل بعد، إلا أنه بعد الانتهاء من مناقشة هذه الأطروحة صدرت طبعته عن دار ابن الجوزي بالمملكة العربية السعودية عام 1444هـ في 20 مجلدًا، وتميزت طبعته بتخريج أسانيد التفسير والحكم عليها، والعناية بضبط النص وتجويده، وثمة جهد مستمر للباحث الدكتور حسين آيت سعيد المراكشي في إخراج تفسير ابن جرير محققًا وقد جمع لتحقيقه أكثر من 30 نُسخة خطية، ويعمل عليه الدكتور منذ ثلاثة عقود، معتمدًا علىٰ أصل خطي نفيس كُتب بخط أندلسي جميل سنة 380 هـ، ومحفوظ في مكتبات المغرب ولا علم لنا متىٰ سيظهر، ويحتمل أن هناك جهات أو مراكز علمية تسعىٰ إلىٰ إعادة تحقيق التفسير إذا ما توافرت نسخ خطية جديدة لهذه الموسوعة الرائدة.



المطلب الثاني

تجليات شخصية الطبري على التفسير

- **الفرع الأوَّل: تجليات شخصية ابن جرير في تفسيره:**

يمكن ملاحظة تجليات الشخصية الطبرية علىٰ التفسير من خلال النقاط الآتية:

أولًا: الموسوعية: ابن جرير (ت: 310) شخصية موسوعية -كما تبين فيما سبق- فقد بات هذا الرجل المحيط مكتبة علميَّة واسعة، أثرت في كتاباته وأسلوبه في التدوين، لتوسعه في تحصيل العلم، وتتبع مسائله، والرحلة في طلبه لأكثر من بلد.

ويعد تفسير ابن جرير تفسيرًا موسوعيًّا انطبعت فيه شخصية مؤلفه الموسوعية وتجلت فيه القدرات العالية في البحث والتحقيق.

ثانيًا: الشخصية المستقلة: ابن جرير إمام مجتهد قدم آراءه الاجتهادية وترجيحاته العلمية في مختلف مسائل العلم، وجاءت تلك التحريرات الخاصة بعد تضلُّع الرجل من أبواب العلم، وطول مداه في ممارسته، وهذا الاستقلال بدا علىٰ قلمه في تفسيره، فابن جرير المفسِّر لا يمرر مسألة في الأغلب دون تحريرها، وقول رأيه فيها، وتدعيم ذلك الرأي بالأدلة العلمية التي تثبت صحة ما ذهب إليه.

ثالثًا: الثقة العلمية: ابن جرير كثيرًا ما يتمسك بآرائه التي استقر عليها، وظهور شخصيته في تفسيره ناتجٌ عن الثقة العلمية الكبيرة التي

يتميز بها الرجل، فهو رجل لا يتردد في تقرير رأيه، ولا يعدل عنه إلا بدليل، ولم يكن مجرد ناقل لأقاويل العلماء من قبله، بحيث تختفي شخصيته تحت ركام النقل والتجميع، بل كانت شخصيته في أغلب أروقة التفسير تلوح للقارئ ظاهرة: «فأخشىٰ أن يكون غلطًا من المحدث»[1]، «فإن قال لنا قائل»[2]، «وأولىٰ التأويلين عندي بالصواب»[3]، «والصواب من القول في تأويله وقراءته عندنا»[4]. عبارات تُرَدَّدُ كثيرًا في التفسير، تعبر عن شخصية الباحث المحرِّر، وتدَخُّلِه بين الأقاويل لحسم الخلاف، وقد أحصيتُ عبارته الشهيرة في التفسير «قال أبو جعفر»[5]، فوجدتها في 834 موضعًا تقريبًا، وهو ما يُعبِّر عن ثقته العلمية بما يصدر عنه من الرأي الاجتهادي.

رابعًا: الهدوء العلمي: زحفُ ابن جرير (ت: 310) الهادئ في التدوين يُبيِّن مدىٰ صبر هذه الشخصية علىٰ الطلب والتحصيل، هذا الخُلق الطبري فاض أيضًا علىٰ تفسيره؛ فالنفس الطويل، والصبر علىٰ البناء التراكمي، والتدقيق في تمحيص الخلاف من القضايا المشاهدة في هذا السِّفر العظيم، حتىٰ بدا آخر التفسير مشابهًا أوله في التحرير والتحقيق والبسط.

خامسًا: الانضباط العلمي: تميز ابن جرير بالانضباط في حضور درس العلماء والرحلة إليهم، وتأثير هذا الانضباط انطبع في التأليف؛ فقد سار في تفسيره بمنهجية واحدة، وترتيب متشابه، يدل علىٰ صرامة

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 120).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 121).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 151).
(4) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 185).
(5) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 121).

المنهجية العلمية التي رسمها لنفسه قبل الشروع في التفسير.

• **الفرع الثاني: آراء الأوساط العلمية في التفسير:**

تفسير ابن جرير (ت: 310) مشروع علمي أخضعه صاحبه لمعايير علميَّة صارمة، وعلىٰ الرغم مما تتسم به الموسوعية من ترهُّل، وحشو، واستفاضة، وإطناب، وابتعاد عن العمق والتحرير، فإن تفسير ابن جرير جاء استثناءً من هذا التقرير، فالمدة الزمنية التي قضاها في تدوين تفسيره، وموسوعية الرجل، أخرجت موسوعته التفسيرية من هذا المنحنىٰ، فكان تفسيرًا عميقًا دقيقًا، خضع لتقييمات المحاضن العلمية، وأكابر العلماء عبر العصور، وكانت إشاداتهم به منقطعة النظير، قلَّما تجدها في تفسير آخر، وهو ما أكسب التفسير اعتمادية علميَّة، وإجازة إجماعية وقّع عليها جميع العلماء بمختلف عصورهم ومدارسهم العلمية.

فزميله في الطلب الحافظ أبو بكر بن خزيمة (ت: 311) صاحب الصحيح عكف علىٰ فحصه وقراءته عدة سنوات، ثم قال: «نظرت فيه من أوله إلىٰ آخره فما أعلم علىٰ أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير»[1].

أما الحافظ والمؤرخ الكبير الخطيب البغدادي (ت: 463)، ومرجع الشافعية ومعتمد مذهبهم الإمام النووي (ت: 676)، والحافظ شمس الدين الذهبي (ت: 748) فقد شهد جميعهم بتفرد الطبري في التفسير بلا منافس، وأن تفسيره «لم يصنِّف أحدٌ مثله»[2].

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 551).

(2) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 551)؛ النووي، «تهذيب الأسماء»، (1/ 78)؛ الذهبي «سير أعلام النبلاء»، (14/ 268).

ويعُده الإمام ابن تيمية (ت: 728) بعد تقييمه لعدد من كتب التفسير في مقدمته بأنه: «من أجل التفاسير وأعظمها قدرًا»[1].

يُصَنفُ تفسير ابن جرير ضمن أُمّات[2] كتب التفسير، ومصادرها الأساسية، إذ تأوي كثير من كتب التفسير إليه، وتعتمد أسانيده في التفسير النقلي، وتقصي الآثار عن الصحابة والتابعين، وفي تقييم العلامة الفاضل بن عاشور (ت: 1390)[3] للتفسير ورجاله، رأىٰ أن أسلوب ابن جرير قد سيطر علىٰ كل ما ظهر بعده من تآليف[4].

ويعتبر الذهبيُّ المعاصر (ت: 1397)[5] الطبريَّ أبا التفسير[6]، ثم يقول: «تفسير ابن جرير من أقوم التفاسير وأشهرها، كما يعتبر المرجع

(1) عبد الحليم ابن تيمية، «مقدمة في أصول التفسير»، دار ابن حزم، الطبعة الأولىٰ: 1414هـ ص(81).

(2) **أُمّات**: جمع مؤنث لِمَن لا يعقل، و(أمهات): جمع مؤنث لِمَن يعقل، قالوا ذلك لِلفرق، هذا هو الأفصح، ويجوز الوجهان، فيقال: «نظرت في أُمَّات الكتب»، و«أُمَّهات الكتب». أحمد بن المقري، «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ص(23).

(3) **محمد** الفاضل ابن العلامة محمد الطاهر بن عاشور، عالم ومفكر وأديب، من أعماله: «التفسير ورجاله»، ولد سنة 1327 هـ، وتوفي سنة 1390 هـ. ينظر: محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ: 1404هـ (3/ 310).

(4) محمد الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجالة»، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثانية: 1417هـ، ص (40).

(5) **محمد** حسين الذهبي، عالم ومفسر ووزير، من أعماله: «التفسير والمفسرون»، ولد 1333 هـ، وتوفي مقتولًا عام 1397 هـ. ينظر: نزار أباظة ومحمد المالح، «إتمام الأعلام»، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1999م، ص (231).

(6) محمد حسين الذهبي، «التفسير والمفسرون»، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م، (1/ 148).

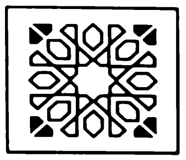
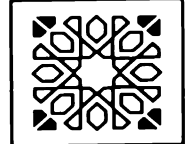
الأوَّل عند المفسرين الذي عنوا بالتفسير النقلي».

وتناول البحث العلمي شخصية ابن جرير (ت: 310) وقرأ تفسيره من وجوه مختلفة، وأخضعوه للبحث والثناء والنقد والتكميل، وقد وقفتُ علىٰ كثير من الرسائل العلمية التي بحثت الطبري وصناعته التفسيرية وفكره التأصيلي، وهو مؤشر عمَّا حققه الرجل من إنتاج فكري رصين كان مثار بحث وإعجاب جميع الباحثين.

وأخيرًا فإن تفسير ابن جرير بحق يمثل مجهودًا علميًّا منقطع النظير، وفيه تتجلىٰ قدرات الباحث المتين، وأمانته في النقل والتحرير.

رحم اللَّه ابن جرير الطبري فقد كان هذا التفسير عنوانًا جديرًا به، وإيضاحًا وافيًا لشخصيته، وسيرة ذاتية تُعبِّر عنه تمام التعبير.



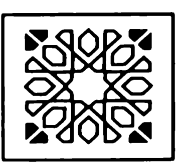
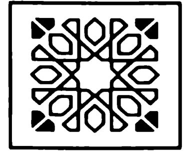
الفصل الثاني

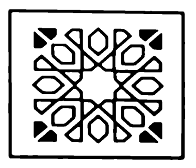
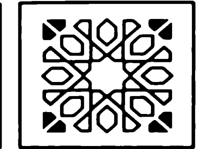
شخصية الإمام ابن عاشور وأثرها في تكوين التفسير

يمضي هذا الفصل في تحليل شخصية ابن عاشور وتجلياتها على موسوعته التفسيرية «التحرير والتنوير»، وفيه مبحثان:

- المبحث الأوَّل: شخصية الإمام ابن عاشور وملكاته الشخصية.
- المبحث الثاني: أثر شخصية الإمام ابن عاشور في درس التفسير.



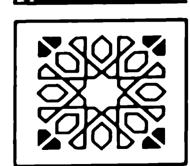
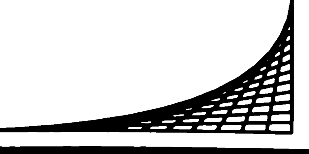
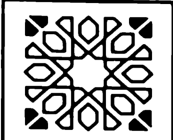
المبحث الأوَّل

شخصية الإمام ابن عاشور وملكاته الشخصية

وفيه ثلاثة مطالب :

- المطلب الأوَّل : سيرته الشخصية ومسيرته العلمية ومميزاته الشخصية .
- المطلب الثاني : الحالة العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر ابن عاشور .
- المطلب الثالث : مذهبه وإنتاجه العلمي .





المطلب الأوَّل

ابن عاشور السيرة والمسيرة

• الفرع الأوَّل: البطاقة الشخصية:

أبو محمد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور.

فقيه، أصولي مقاصدي، مفسر، لغوي، أديب، فيلسوف، محدِّث، من أكابر الأئمة المجتهدين في عصره، إذا جالسته فكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضُمَّ في صعيد واحد(1).

وُلد ابن عاشور نهاية القرن الثالث عشر الهجري سنة 1296هـ/ 1879م، قبل عامين من دخول المستعمر الفرنسي تونس، وموطن ولادته بتونس في ضاحية المرسىٰ(2) شمال العاصمة تونس(3).

ينتمي ابن عاشور (ت: 1393) لبيئة أسرية راسخة في العلم، إذ يرجع نسبه لأسرة انحدرت من بلاد الأندلس فارّة بدينها إلىٰ مدينة «سلا»

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية: 1421هـ ص (16).

(2) **ضاحية المرسىٰ**: مدينة ساحلية علىٰ ضفاف البحر الأبيض المتوسط، تقع علىٰ مسافة 20 كيلومترًا شمال مدينة تونس، وهي تمثل مع حلق الوادي والكرم وقرطاج ضاحيتها الشمالية. يبلغ تعداد سكانها 97890 نسمة، يسكن منهم 36234 في مدينة المرسىٰ. ينظر: بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1417هـ ص (37).

(3) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (37).

بالمملكة المغربية[1]. فجدُّه لأبيه العلامة الكبير محمد بن عاشور (ت: 1284)[2]، وُلد بالمغرب الأقصىٰ بعد خروج والده من الأندلس سنة 1030هـ/ 1620م، فارًّا من القهر والتنصير اللّذَين حَلّا ببلاد الأندلس، ثم وصل إلىٰ تونس سنة 1060هـ/ 1650م[3]، وكان أول من دخلها من أفراد هذه الأسرة العاشورية، وهو إمام علامة مالكي كبير.

أما والد الإمام ابن عاشور فهو محمد بن عاشور رئيس جمعية الأوقاف بتونس، ووالدته فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد بو عتُّور (ت: 1325)[4] التي وضعته في قصر جده الوزير بالمرسىٰ[5]، وجده لأمه هذا من أفاضل العلماء وفحولهم، وقد أسهمت نشأة ابن عاشور (ت: 1393) في كنف جده لأمه الوزير في بناء شخصيته العلمية والاجتماعية والسياسية، وكانت تلك البيئة الأسرية قد حفّته

(1) محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، (3/ 300).

(2) **أبو عبد اللَّه**، محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عاشور، فقيه ومؤرخ وأصولي وقاض، من أعماله: «تعليقات علىٰ صحيح مسلم»، ولد سنة 1235هـ، وتوفي سنة 1284هـ. ينظر: محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، (3/ 300)؛ محمد بن عمر سالم مخلوف، «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ: 1424هـ (1/ 560).

(3) زهمول، خميس، «المصادر المعرفية لابن عاشور من خلال تفسير سورة آل عمران»، بحث غير مطبوع منشور علىٰ الشبكة، ص(6)؛ والمعموري، الطاهر، «عائلة ابن عاشور» بحث غير مطبوع منشور علىٰ الشبكة، ص(1).

(4) **أبو عبد اللَّه**، محمد العزيز بن محمد الحبيب بو عتّور، فقيه وعالم ومفسر ووزير، ولد سنة 1240هـ، وتوفي سنة 1325هـ. ينظر: محمد مخلوف، «شجرة النور الزكية»، (1/ 597)؛ محمد النيفر، «عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب»، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ: 1996م (2/ 1007).

(5) محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور»، وزارة الشئون الإسلامية قطر، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ، (1/ 153).

بالعلم ومكّنته من التأسيس العلمي المتين.

تزوج الإمام الطاهر بن عاشور فاطمة بنت نقيب الأشراف بتونس محمد محسن، وأنجبت له أربعة أولاد وابنتين، وكان من أبرز أبنائه العلامة المفكر الأديب محمد الفاضل بن عاشور (ت: 1390)، الذي يعد من أبرز العلماء الذين عرفتهم تونس في القرن العشرين، والذي تسلم القضاء والتدريس في جامع الزيتونة، ثم أصبح مفتيًا للجمهورية التونسية فيما بعد[1]، وله عدد من المؤلفات المطبوعة والأبحاث. كذلك الأستاذ عبد الملك الذي كان موظفًا ساميًا، وله بحوث وتحقيقات علميَّة نُشرت له بالمجلَّات التُّونسية[2].

وعلىٰ الرغم من قرب الرجل التاريخي من عصرنا فإن المصادر التاريخية لم تنص علىٰ تفاصيل لحظات وفاته سوىٰ أنه توفي يوم الأحد الثالث عشر من شهر رجب سنة 1393هـ الموافق الثاني عشر من شهر «أغسطس» سنة 1973م عن سبع وتسعين عامًا[3]، ودفن بمقبرة الزلاج[4].

---

(1) تولىٰ الفاضل بن عاشور منصب مفتي الجمهورية من سنة 1960م إلىٰ سنة 1970م بعد عمه لزوجته العلامة الإمام محمد عبد العزيز جعيط. ينظر: محمد الحبيب الخوجة، «صفحات من تاريخ تونس»، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولىٰ: 1986م، ص (216).

(2) إياد خالد الطَّباع، «محمد الطَّاهر بن عاشُور علَّامة الفِقه وأُصوله والتَّفسير وعُلومه»، الكتاب رقم (26) في سلسلة علماء ومفكرون معاصرون، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1426هـ ص (26).

(3) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (68).

(4) **مقبرة الجلاز أو الزلاج**: هي المقبرة الرئيسة في مدينة تونس، وتقع علىٰ المدخل =

• **الفرع الثاني: مسيرته العلمية:**

نشأ الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في أحضان أسرة علميَّة، ينتمي كثير من أفرادها إلىٰ النبوغ والعبقرية، وإتقان الصنعة العلمية باحتراف، فهي إذن بيئة ثرية بالعلم، منها تغذىٰ عقله، وعلىٰ أثدائها رضع، مكّنته هذه الأجواء من ارتياض الصنعة العلمية، وممارسة مسائلها في وقت مبكر، ما سمحت لموسوعيته بالتجلي علىٰ فكره وعطائه العلمي فيما بعد.

حفظ ابن عاشور القرآن الكريم مبكرًا في السادسة من عمره في المسجد المجاور لمنزلهم بنهج الباشا بمدينة تونس[1]، ومعه حفظ أيضًا عشرات المتون العلمية التأسيسية في مختلف العلوم اللغوية والشرعية، قادته تلك المحفوظات فيما بعد إلىٰ الدخول المباشر إلىٰ تلك العلوم، وحسن استيعاب دقائقها وتفاصيلها، كمتن «**ابن عاشر**» في الفقه، و«**الرسالة**»، و«**القطر**»، و«**الآجرومية**» في اللغة وغيرها، مما كان يُعنىٰ به المؤدِّبون عند التأسيس العلمي للطالب[2].

وتلقىٰ أيضًا عددًا من العلوم الأخرىٰ في التعليم النظامي السائد في تلك الحقبة استعدادًا للالتحاق بجامع الزيتونة، ونقد ابن عاشور هذه المرحلة العلمية من حياته، وذاك التطوح[3] العلمي في مسلكية التعليم

= الجنوبي، وكان يؤدي إليها باب عليوة، وهي مقبرة تاريخية تعود إلىٰ العهد الحفصي، وتنسب إلىٰ الشيخ أبي عبد اللَّه محمد بن عمر بن تاج الدين الزلاج، أصيل قرية فوشانة القريبة من تونس، المتوفىٰ عام 602هـ. ينظر: موسوعة «ويكيبيديا» علىٰ الشبكة.

(1) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (37).

(2) محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر»، (1/ 154)

(3) **التطوح**: الذهاب والإياب بدون فائدة، **يقال تطوَّح** الرَّجلُ في البلاد ونحوها: رمَىٰ بنفسه فيها وذهب هنا وهناك. ابن منظور، «لسان العرب»، (2/ 535).

العام وكثيرًا من تفاصيله الجامدة فقال: «إني علىٰ يقين أنني لو أتيح لي في فجر شبابي التشبع من قواعد نظام التعليم والتوجيه لاقتصدت كثيرًا من مواهبي ولاكتسبت جمًّا من المعرفة ولسلمت من التطوّح في طرائق تبيَّن لي بعد حين الارتداد عنها، مع أني أشكر ما مُنِحت به من إرشاد قيّم من الوالد والجد ومن نصحاء الأساتذة، ولا غنىٰ عن الاستزادة من الخير»[1].

تشبع ابن عاشور (ت: 1393) من علوم العربية ومتونها بصورة مكثَّفة، ولما بلغ الرابعة عشرة التحق بجامع الزيتونة سنة 1310هـ/ 1893م، فتجلت هذه المرحلة العلمية من حياته أيضًا علىٰ المراحل التي بعدها، إذ كانت ملأىٰ بالتلقي والتحصيل، والنقد، والبحث، والاستنتاج، وكان لتوجيهات الأب والجد أثرها في توجيه مسار تلك الكمية المعرفية الكبيرة التي تلقاها التلميذ، فالمواد العلمية إذا تلقاها الطالب كـ«مادة خام» مجردة، ولم يحسن فهمها، ولم يكن متوقد الذهن لاستنتاج أفكارها، وإدراك مساربها وأسرارها، لم يستفد منها، ولن يعول عليه في اجتهاد أو استنباط، وهنا تتجلىٰ أهمية التوجيه المصاحب لمسارها وطرق التعامل مع نصوصها[2].

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (32).

(2) يكشف العلامة ابن بدران الحنبلي بممارسته الطويلة عن عدم ركونه لخريجي مدرسة الفهم الجامد والنظر المتصلب للنصوص والمعارف، وأن نتائجها في الأغلب غير مرضية علىٰ الفكر والكتاب، فيقول: «كم ممن قرأ فنون العربية والعلوم التي تهيئ للاجتهاد ثم تراه جامدًا خامل الفكر لا يعلم إلا ما يلقىٰ إليه فإذا خاطبته وجدت ذهنه متحجرًا، تكلمه شرقًا فيكلمك غربًا، فمثل هذا لا يعول عليه، ولا يركن إليه»، عبد القادر بن بدران الحنبلي، «المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1401هـ (1/ 373).

كان الانتماء إلىٰ جامع الزيتونة - وهو الجامعة العلمية الشرعية الأشهر في بلاد المغرب العربي ذلك الحين - انتماءً للتأصيل العلمي والبيئة الشرعية الصلبة، فكانت هذه المرحلة التعليمية من حياته مرحلة البناء العلمي المكثَّف والتلقي الجيد، فتلقىٰ فيها النحو، والبلاغة، والمعاجم اللغوية، والشعر، والمنطق، وعلم الكلام، وعلم الأصول والاعتقاد، علىٰ يد كبار علماء الزيتونة، وتلقىٰ القرآن، والقراءات، والفقه المالكي، والفرائض، والأصول، والحديث، والسيرة، والتاريخ، حتىٰ ارتوىٰ بتلك المقدمات التأسيسية، والمنطلقات العلمية النظرية، وظل يتتبع سلاسلها كتابًا إثر كتاب حتىٰ بلغ المنتهىٰ[1].

هذه البِنية التحتية من علوم الآلة التي تلقاها ابن عاشور (ت: 1393) كانت مؤذنة له بالنبوغ والتخصص، خصوصًا إذا صاحبها رعاية وتوجيه وتفعيل للقدرات العقلية المختلفة، وقد صحبه ذلك بصورة فائقة، ولك أن تقرأ في هذا التلميذ النجيب الذي قرأ في التاريخ «**مقدمة ابن خلدون**» عشرات المرات حتىٰ استوعب تفاصيلها، وكان مقتدرًا علىٰ نقدها وبيان خطلها، ونسج من أفكارها كتابه «**أصول النظام الاجتماعي**»، وفي الأصول «**الموافقات**» حتىٰ أحاط بتلابيبها، ونسج علىٰ تراكميتها مبتَكَرًا جديدًا سماه «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، وهكذا مع كثير من العلوم التي بنىٰ عليها ابن عاشور مدوناته الخاصة وآراءه الاجتهادية فيما بعد[2].

---

(1) محمد الحبيب ابن الخوجة، «جوهر الإسلام»، السنة العاشرة عدد (4) سنة 1398هـ؛ بلقاسم الغالي «شيخ الجامع الأعظم»، ص (68).

(2) بل تلمح تشابهًا بين صاحبنا ابن عاشور وبين العلامة ابن خلدون في مراحل الطلب الأولىٰ، إذ يروي ابن خلدون رَحِمَهُ اللَّهُ، في تاريخه عن سيرته العلمية بتونس قائلًا: «وبعد أن استظهرت القرآن من حفظي قرأته بالسبع إفرادًا وجمعًا، وعرضت قصيدة =

ومن خلال فحص سيرة شيخ الإسلام ابن عاشور (ت: 1393) ومطالعة مؤلفاته يلحظ القارئ عمقًا علميًّا غير عادي، فهو يجمع بين ثقافة شرعية، وقراءة فكرية ثاقبة، ورؤية مقاصدية شاملة، وفلسفة لغوية عميقة، وتراه يقف في وجه كبار اللغويين والفقهاء، يناقشهم في موضوعات كثيرة، ويرد أقوالهم ومنقولاتهم، ويبين ما فيها من الخلل والخطل، ما يدل علىٰ الغزارة العلمية، والقدرة علىٰ النقد والتحليل.

أضف إلىٰ ذلك إتقانه اللغة الفرنسية التي مكّنته من الاطلاع علىٰ ثقافة المحتل الفرنسي، والثقافات الحضارية الأخرىٰ وما تحمله من علوم ومعارف[1].

كان الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ريانًا من الثقافة المعاصرة يجيد تقليبها، وتأملها، ونقدها كما هو مشاهد من مؤلفاته، وجمهرة مقالاته[2]، فقد كان علىٰ اطلاع واسع، وحفظ جيد، وفهم عميق، وغوص في الحقائق والدقائق العلمية، وهذه الشخصية المتعددة عز وجودها بين علماء عصره، ودامت دراسته في جامع الزيتونة سبع سنوات انتهت بحصوله علىٰ شهادة

= الشاطبي اللامية في القراءات، والرائية في الرسم، وعرضت تفسير أحاديث الموطأ لابن عبد البر، ودرست كتبًا جمة مثل التسهيل لابن مالك، ومختصر ابن الحاجب في الفقه، وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية، فحفظت كتب الأشعار الستة والحماسة وطائفة من شعر المتنبي. . .، وشعر الأغاني . . .» ابن خلدون: «تاريخ العجم والبربر» دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1431هـ (7/ 511).

(1) محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر»، (1/ 154).

(2) انظر في ذلك: «جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور»، التي جمعها وأعدها للنشر د. محمد الطاهر الميساوي، لترىٰ حجم اندماج الإمام ابن عاشور في المشاركة في قضايا عصره وتفاصيل مجتمعه، ومدىٰ حضوره الفاعل في تلك الحقبة التي عاشها.

التطويع[1] سنة 1317هـ/ 1899م[2].

بعد حصوله علىٰ شهادة التطويع اتجه للقراءة العلمية علىٰ يد كبار علماء الزيتونة وغيرهم، فعكف علىٰ القراءة الدقيقة للعلوم الشرعية المختلفة كالأصول، والعقيدة، واللغة، والتفسير كـ«**تفسير البيضاوي**» (ت: 685)، وشروحات «**موطأ مالك**» (ت: 179) و«**صحيح البخاري**» (ت: 256)[3] في الحديث والفقه.

حكىٰ الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في دفتر شهاداته: «قرأتُ «**صحيح البخاري**» علىٰ شيخنا وشيخ مشايخنا العلامة النحرير سيدي سالم بو حاجب (ت: 1342)[4] المفتي المالكي بشرح شهاب الدين القسطلاني (ت: 923)[5]، قراءة تحقيق بجامع الزيتونة، وقرأتُ عليه

---

(1) **شهادة التطويع**: تعني انتهاء التعليم الثانوي، تعطىٰ بعد امتحان لمن زاول الدراسة بالجامع المدة المحددة، وشهد له الشيوخ بذلك، وهي شهادة للخريج بأنه ذو ذهن قوي، وعقل مدرك للحقائق، قادر علىٰ إيصالها للطلبة، تخوله التصدي للإقراء. ينظر: إياد الطَّباع، «ابن عاشُور، علَّامة الفِقه وأُصوله والتَّفسير وعُلومه»، ص (28).

(2) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (39).

(3) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن إسماعيل البخاري، حافظ، وفقيه، ومؤرخ، وصاحب الصحيح، من أعماله: «الجامع الصحيح»، ولد سنة: 194هـ، وتوفي سنة256هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (12/ 392)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 252).

(4) **سالم** بن عمر بو حاجب النبلي، إمام وقاضٍ وفقيه ولغوي تونسي، من أعماله: «تقرير علىٰ صحيح البخاري»، ولد سنة 1244هـ، وتوفي سنة 1342هـ. ينظر: محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، (2/ 77)؛ محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام»، (1/ 143).

(5) **أبو العباس**، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القَسْطَلّاني المصري =

«**الموطأ**» أجزاءً بشرح الشيخ الزرقاني (ت: 1122)[1] قراءة تحقيق»[2].

ونقلت المصادر التي ترجمت له عددًا كبيرًا من المتون العلمية، والعلوم التحصيلية العميقة التي تلقاها الشيخ عن أكابر علماء عصره في مختلف الفنون، وحصوله علىٰ الإجازات العلمية التي فتحت له باب الاجتهاد العلمي، ومنحته الثقة فيما يقوده من آراء وتعليقات، ما يرسم في ذهن القارئ جسارة ملكته المعرفية الكبيرة التي حصَّلها، أثرت فيما بعد في أسلوبه في الإقراء والتدريس والتأليف[3].

= الشافعي، العلامة الحافظ، الفقيه، من أعماله: «إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري»، ولد سنة 851هـ، وتوفي سنة923هـ ينظر: شمس الدين السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1412هـ، (2/ 103)؛ محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1427هـ (1/ 132).

(1) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، محدث، فقيه، أصولي، متصوف، من أعلام المذهب المالكي، من أعماله: «أبهج المسالك بشرح موطأ الإمام مالك»، ولد سنة 1055 هـ، وتوفي سنة 1122 هـ، ونسبته إلىٰ زرقان قرية من قرىٰ منوف بمصر. ينظر: خير الدين الزركلي، «الأعلام»، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002م، (6/ 184)؛ محمد خليل بن علي المرادي، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»، دار ابن حزم والبشائر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1408هـ (4/ 32).

(2) محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر»، (1/ 154) من دفتر الشيخ ابن عاشور، ص(30).

(3) انظر مثلًا ما دونه الشيخ محمد الحبيب الخوجة في موسوعته المسماة «شيخ الإسلام الأكبر» (1(1/ 155) والتي رصد فيها أسماء المؤلفات والمتون العلمية وعلوم الآلة التي قرأها الشيخ بعناية وتحقيق كالقطر، والمكودي علىٰ الخلاصة، ومقدمة الإعراب في النحو، ومختصر السعد في البلاغة، والتهذيب في المنطق، =

ثم ترقىٰ التلميذ ليصبح أستاذًا، ففي سنة 1320هـ/ 1903م تولىٰ مهام التدريس العلمي في جامع الزيتونة، ثم انتُدب للتدريس في المدرسة الصادقية سنة 1321هـ، وبعدها بثلاث سنوات 1324هـ انتقل للتدريس في جامع الزيتونة للطبقة الأوَّلىٰ، وارتقت همته للإبداع في التدريس، والوقوف علىٰ دقائق العلوم وسَبْرها بدقة بالغة، إضافة للتدريس بالحلقات العلمية في الفقه المالكي ببيت الصلاة بجامع الزيتونة الذي استمر فيه إلىٰ آخر حياته، فتخرجت علىٰ يديه كوكبة علميَّة من التلاميذ[1].

كانت تونس في تلك المرحلة تعج بالعلماء، خصوصًا بجامع الزيتونة الذي نشأ الشيخ في رحابه، لذا لم تتحدث مصادر ترجمة الشيخ عن رحلات علميَّة له خارج البلاد التونسية سوىٰ رحلات محدودة[2]،

= والحطاب علىٰ الورقات، والتنقيح للقرافي، وميارة علىٰ المرشد في الفقه المالكي، وكفاية الطالب علىٰ الرسالة، والسلم في المنطق، ومختصر السعد علىٰ العقائد النسفية، والتاودي علىٰ التحفة في الفقه، ولامية الأفعال وشروحها في الصرف، وتعليق الدماميني علىٰ المغني لابن هشام في النحو، ومختصر السعد في البلاغة، والدردير في الفقه، والدرة في الفرائض، والبيقونية أو غرامي صحيح في مصطلح الحديث، وشرح المحلي علىٰ جمع الجوامع، والشهاب الخفاجي علىٰ الشفا للقاضي عياض. . .، وغيرها. وانظر مقروءاته وإجازاته العلمية في: إياد الطَّباع «محمد الطَّاهر ابن عاشُور، علَّامة الفِقه وأُصوله والتَّفسير وعُلومه»، ص (39-42).

(1) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (57).

(2) **منها**: رحلته إلىٰ الحج، ورحلة إلىٰ أوروبا، ورحلة إلىٰ إسطنبول حيث شارك في مؤتمر المستشرقين سنة 1951م. ينظر: محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، (3/ 305)؛ وإياد خالد الطَّباع، «محمد الطَّاهر ابن عاشُور، علَّامة الفِقه وأُصوله والتَّفسير وعُلومه»، ص (75).

ولكن الشيخ تأثر بعدد من العلماء الذين كان يتابعهم في بواكير شبابه، وعلىٰ رأسهم مفتي الديار المصرية في عصره الإمام محمد عبده (ت: 1323)[1] الذي زار تونس، وابن عاشور (ت: 1393) في بدايات عقده الثلاثيني، وتوطدت العلاقة بينهما، وكانت كتابات الشيخ ابن عاشور في «**مجلة المنار**» بمثابة الصلة بين دعوة الشيخ محمد عبده وتلميذه رضا في مصر، والشيخ ابن عاشور في تونس، ما يُعبّر عن انسجام الأفكار والهموم الإسلامية لدىٰ الشيخ وإعجابه بأطروحات مفتي الديار المصرية في عصره الإمام محمد عبده[2].

وتميزت مسيرة الشيخ العلمية بانخراطه في سلك المناظرات والنقاشات التي دارت رحاها في عصره، فقدم نقدًا علميًّا للشيخ علي

---

(1) **محمد** عبده حسن خير اللَّه، فقيه وعالم ومفتي الديار المصرية، من أعماله: «رسالة التوحيد»، ولد سنة 1266هـ، وتوفي سنة 1323هـ. ينظر: خير الدين الزركلي، «الأعلام»، (6/ 252).

(2) **فائدة**: لم يرد ذكر لآراء الإمام محمد عبده في تفسير الإمام ابن عاشور إلا في موضعين فقط:

الأول: في تفسير البسملة قال: «وقال الأستاذ الإمام محمد عبده: إن النصارىٰ كانوا يبتدئون أدعيتهم ونحوها باسم الأب والابن والروح القدس إشارة إلىٰ الأقانيم الثلاثة عندهم، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقظة لهم بأن الإله الواحد، وإن تعددت أسماؤه، فإنما هو تعدد الأوصاف دون تعدد المسميات، يعني فهو رد عليهم بتغليط وتبليد. وإذا صح أن فواتح النصارىٰ وأدعيتهم كانت تشتمل علىٰ ذلك، إذ الناقل أمين، فهي نكتة لطيفة». «التحرير والتنوير»، (1/ 151).

الثاني: عند قوله تعالىٰ: ﴿وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ﴾ [ص: 12] قال: «وقال الأستاذ محمد عبده في تفسيره للجزء الثلاثين من القرآن في سورة الفجر: وما أجمل التعبير عما ترك المصريون من الأبنية الباقية بالأوتاد فإنها هي الأهرام، ومنظرها في عين الرائي منظر الوتد الضخم المغروز في الأرض». «التحرير والتنوير»، (23/ 221).

عبد الرازق (ت: 1386)[1] في كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**»[2]، وقدم نقودًا كثيرة في مختلف القضايا المعاصرة التي حفلت بها كتاباته[3].

كان من أشهر الدروس العلمية التي اشتهر بها ابن عاشور درسه الدائم في التفسير، الذي قدم فيه تحقيقًا بديعًا، وفحصًا عميقًا لدرس التفسير علىٰ غير العادة المألوفة في تدريس التفسير، وكان ينشر تلك الدروس في مجلة «**الهداية الإسلامية**»، و«**المجلة الزيتونية**»، وهي من المجلات العلمية الرائدة ذلك الحين، وكانت دروس الشيخ تمتاز بالعمق والتحليل، والغوص في المعاني الدقيقة، والتحقيقات الرائعة التي نتج عنها ميلاد تفسيره الشهير «**التحرير والتنوير**»[4].

قدمت تلك الحياة العلمية للشيخ إمكانًا عاليًا، وقدرات كبيرة، تقدَّم بها علىٰ أبناء عصره، حتىٰ ذاع نبوغه في المحاضن العلمية التونسية وغيرها، أكسبته هذه الحياة المعرفية ملازمة الكتب ونقدها وتقييمها، وتقديم آرائه العلمية والفكرية الجريئة والمبتكرة التي بثها في كثير من مؤلفاته.

إننا عندما نقارن بين البناء العلمي للإمام الطبري (ت: 310) الذي

---

(1) **علي** حسن أحمد عبد الرازق، عالم أزهري، وباحث، وعضو مجمع اللغة العربية مصر، من أعماله: «الإسلام وأصول الحكم»، ولد سنة 1305هـ، وتوفي سنة 1386هـ ينظر: الزركلي، «الأعلام»، (4/ 276).

(2) د. المنصف الشنوفي، «حوليات الجامعة التونسية»، العدد الرابع، سنة 1967؛ بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (52).

(3) انظر تلك المقالات والآراء الجريئة في: «جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور»، التي جمعها وأعدها للنشر د. محمد الطاهر الميساوي، طبع دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولىٰ: 1436هـ.

(4) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (57).

قدمنا شيئًا منه في الفصل السابق، وبين البناء العلمي للإمام ابن عاشور (ت: 1393) نلحظ تشابهًا واضحًا في البِنية القرآنية، ومحفوظات العلوم، والعيش الثابت في صلب محاضن العلم، ومدارسته وإقرائه، والانشغال بالبحث العلمي، والأطروحات المعرفية، وَفْقَ مناسبات العصر وسياقاته المختلفة، وهذا التشابه الذي يلحظه القارئ يجعلنا أمام نتائج فعلية في درس التفسير، تستمد قوتها ومنطقها من هذا الإمكان اللغوي، والتأسيس الشرعي الذي تميز به الإمامان، مما انعكس ذلك التأسيس علىٰ تفسيريهما.

- **الفرع الثالث: مميزاته الشخصية:**

وإذا ما عرّجنا علىٰ ما تميز به الإمام ابن عاشور من المواهب والمميزات، فسنعثر أن الرجل كان يمتاز بجملة من السمات التي قادته للنبوغ العلمي، وذيوع صيته في الأوساط العلمية.

أولًا: العبقرية في النظر العلمي:

لم يكن الشيخ ابن عاشور (ت: 1393) مجرد وعاء علمي للمحفوظات، وهي الصفة الظاهرة في كثير من مرتادي التعليم الشرعي الذين جعلوا الحفظ مقدمًا علىٰ الفهم، بل كان يمتاز منذ وقت مبكر بالدقة وفحص الآراء، والتحرر من التقليد، وإدارة السؤال المعرفي حول الآراء الاجتهادية السابقة، وتقديم رُؤاه الاجتهادية مشفوعة الاستدلال، وكثيرًا ما انتقد تحويل علوم الآلة إلىٰ أهداف مقصودة[1]،

---

(1) عكف ابن خلدون يقدم آراءه ونظراته في إصلاح التعليم في «**الفصل السادس**» من مقدمته، ومن تلك الملاحظات المفيدة: دعوته طلاب العلم إلىٰ عدم البقاء عند علوم الآلة، وإضاعة الوقت في نحت حروفها، وتجاوزها إلىٰ العلوم المنتجة، طالما وقد فهمت تلك الأدوات وطريقة عملها لتوفير الوقت الكافي للتوجه بتلك =

وهذا أيضًا لاحظه جميع من ترجم له، وتجلىٰ هذا الأسلوب في مباحثه ومدوناته، وقد لاحظ زميل الشيخ العلامة محمد الخضر حسين[1] (ت: 1377) شيخ الجامع الأزهر في عصره، هذا التجلي في شخصية الشيخ فقال: «ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم»[2].

ثانيًا: موسوعيته وغزارته العلمية:

تجلىٰ سَمْتُ الغزارة والشمول في لغة الشيخ وطرحه العملي، فطبعت شخصيته بذلك، واصطبغت آثاره وأعماله بالتنقيب والحفر في دقائق العلم وتفاصيله.

= الآلات للعلوم المقصودة، وتفعيل عملها فيها، قال: «اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران علىٰ صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات، من التفسير، والحديث، والفقه . . .، وعلوم هي وسيلة آلِيّة لهذه العلوم، كالعربية، والحساب وغيرهما . . .، فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار . . .، وأما العلوم التي هي آلة لغيرها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام، ولا تفرع المسائل لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير»، ابن خلدون، «المقدمة»، (2/ 454).

(1) محمد الخضر حسين، فقيه وعالم تونسي وشيخ الأزهر في عصره، من أعماله: «تونس وجامع الزيتونة»، ولد سنة 1293هـ، وتوفي سنة 1377هـ. ينظر: علي عبد العظيم: «مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتىٰ الآن»، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1399 هـ؛ أنور الجندي، «الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا»، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1385هـ.

(2) محمد الخضر حسين، «تونس وجامع الزيتونة»، دار النوادر التونسية، الطبعة الأولىٰ: 1431هـ ص (81)؛ محمد محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، (3/ 306).

وأنت تتابع في مؤلفات الشيخ تقرأ من وراء السطور عقلية جبارة، وتدفقًا علميًّا واسعًا، فكان إذا كتب أو تحدث في شيء من مسائل العلم «فكأنما يغرف من بحر وينحت في صخر، فإذا رأيت عنوان الموضوع الذي يريد الكتابة فيه قلت: ماذا سيقول؟ فإذا قرأت ما تحته رأيت العجب العجاب، لهذا فإنك تحتاج وأنت تقرأ له أن تُحضر ذهنك، ولا تتشاغل عنه»[1].

ثالثًا: الثقة العلمية:

كثيرًا ما انبرىٰ الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في كتاباته لنقاش الآراء، فإذا وقف أمامها ناقدًا أو مرجحًا فهو يقف بكل ثقة واقتدار، وتجلت شخصيته العلمية في تفسيره «**التحرير والتنوير**»، فكان يجابه كبار اللغويين، وأساتذة التفسير وغيرهم، وكثيرًا ما كان يردد عقب تلك الآراء «**وعندي**»، فتظهر شخصيته ماثلة عند اشتداد الخلاف اللغوي والعلمي، تُعبّر عن تفاعله وحضوره وإمكاناته، ونجده يُلقي بنفسه في لُجة تلك الخلافات حاسمًا مرجحًا، ورأيناه يثني علىٰ تفسيره بأن فيه «أحسن ما في التفاسير، وأحسن مما في التفاسير»[2]، وحكىٰ شجاعة إقدامه علىٰ التفسير: «أقدمت علىٰ هذا المهم إقدام الشجاع، علىٰ وادي السباع، متوسطًا في معترك أنظار الناظرين، زائرا بين ضُباح

(1) محمد بن إبراهيم الحمد، «تراجم لتسعة من الأعلام»، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1428هـ ، ص (154).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(3) ضُباح الزائرين: يقصد بالضُّباح صوت الأسود التي تزأر، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا﴾ [العاديات: 1]، قال الراغب في المفردات: «قيل: الضّبح صوت أنفاس الفرس، تشبيها بالضُّباح، وهو صوت الثعلب»، الراغب الأصفهاني، «مفردات ألفاظ القرآن»، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار =

الزائرين[1]. . . فجعلت حقًّا عليَّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتًا لم أرَ من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار علىٰ الحديث المعاد تعطيلٌ لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»[2].

لقد كانت ثقته فيما يملكه من الأدوات الاجتهادية، والآلة اللغوية والأصولية، تمنحه القدرة علىٰ تقديم الجديد، بالأدوات نفسها التي استعملها المتقدمون، دون تردد أو شك، ففي «**المقدمة العاشرة**» من تفسيره بعد أن تحدث عن الأداء البلاغي الذي قدمه القرآن الكريم، ومكامن الإعجاز فيه، وما قدمه المفسرون من كشفيات بلاغية ثمينة أحال عليها، ثم قال: «وما سنستنبطه ونبتكره في تفسيرنا هذا إن شاء اللَّه»[3].

رابعًا: الاجتهاد والتجديد:

من السمات التي تتجلىٰ في شخصية الإمام ابن عاشور (ت: 1393) أنه كان يعشق الاجتهاد والتجديد، ويكافح مظاهر التقليد بكل صوره، ويظهر في كتاباته الميل للآراء الاجتهادية الجريئة، وإن لم يكن له فيها سلف، فرأيناه يستشكل في مدونته المقاصدية المتينة «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» حديث اللعن الوارد في بعض التصرفات التجميلية، «**لعن اللَّه الواشمات، والمستوشمات، والنامصات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق اللَّه**»[4]، وهو ما جعله يتجه للبحث عن منابت

= الشامية، الطبعة الرابعة 1430هـ، ص (510).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 106).

(3) البخاري، كتاب اللباس، حديث رقم 5931، ومسلم، حديث رقم 2125.

هذا النص، وتحقيق مناطه الخاص به، وفحص ملابساته لكونه لا ينسجم مع المقصود العام للشريعة الإسلامية كما ترصده خلفيات الشيخ الأصولية، فقال بعد حكاية الاستشكال في هذه القضية: «ووجهُهُ عندي -الذي لم أرَ من أفصح عنه- أنَّ تلك الأحوال كانت عند العرب أماراتٍ علىٰ ضعف حصانة المرأة، فالنهيُ عنها نهيٌ عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك الأعراض بسببها»[1]، وفي مدونته التفسيرية «**التحرير والتنوير**» أضاف: «أما ما ورد في السُّنة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحسن فمما أشكل تأويله، وأحسب تأويله: أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تُعد من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلا فلو فرضنا هذه منهيًّا عنها، لما بلغ النهي إلىٰ حدِّ لعن فاعلات ذلك، وملاك الأمر أن تغيير خلق اللَّه إنما يكون إثمًا إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان، بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها»[2]، وغير ذلك من الآراء الجريئة، والاجتهادات الفريدة التي نثرها في سائر مؤلفاته.

خامسًا: الصبر في الاستقصاء:

استهلك الإمام ابن عاشور (ت: 1393) من وقته طويلًا في تقصي الروايات الحديثية والتحريرات اللغوية، وفحص كتب التفسير أثناء تدوينه موسوعته التفسيرية «**التحرير والتنوير**»، وقبلها، ما يدل علىٰ طول نَفَسه وصبره علىٰ الإنجاز التراكمي الطويل، وجودة العمل، فهو كتاب يشبه آخره أوله، وحماسة مؤلفه كانت في أوجّها طوال أربعين عامًا من

(1) محمد الطاهر بن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، دمشق، الطبعة الثانية: 1421هـ، ص (323).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 206).

التأليف، لإخراج هذا المشروع العلمي الجاد، وليس هذا فحسب، بل إن صبره العلمي في تتبع مقاصد الشريعة من بطون الكتب الأصولية، وآراء كبار أساتذة الدرس الأصولي، وتقديم آراءه وإضافاته الجديدة فيها، جعله الرجل الثاني في الفن بعد الإمام الشاطبي (ت: 790)، لا يقل صبرًا عما قدمه في درس التفسير.

إن الفلسفة الباحثة عن الدقائق الفكرية تتجلىٰ أهميتها في نظر الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في «إنارة العقل وتدريبه علىٰ فتح أبواب الحقائق المصفودة والحكم الأعلىٰ علىٰ عموم العلوم»[1].

سادسًا: ملكة النقد والتدقيق:

تميز الشيخ بقدرته علىٰ ملاحظة الأخطال في ثنايا الأقوال والآراء المختلفة، وكان كثيرًا ما ينبه لتلك الملاحظات، ويوجه انتقاداته الدقيقة لها، ففي نقده ظاهرة الجمود علىٰ آراء المتقدمين دون إبداء الرأي، تحدث بكلام نفيس عن سبب هذه الظاهرة وانتشارها في الأوساط العلمية، وبيّن أن التعامل العلمي المنهجي للتركة المعرفية التي تركها السلف هو أن يقرأها الطالب ويدرسها بعناية «لتخدم فكره لا لتستعبد أفكاره، ومتىٰ استأسرت القواعدُ الأفكارَ بان خطأ النظر»[2].

---

(1) من محاضرة لابن عاشور ألقاها في نادي قدماء الصادقية في شهر ربيع الأول عام 1324هـ بعنوان: «أصول التقدم والمدنية في الإسلام»، ونشرتها جريدة «حبيب الأمة»، في عددها الثاني عشر الصادر في شهر ربيع الآخر، وكانت هذه المحاضرة أول محاضرة عربية بتونس علىٰ الإطلاق، كما ذكر نجل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه «الحركة الأدبية بتونس»، مطبعة دار الهناء، الطبعة الأولىٰ: 1972م، ص (42)، وأورد نصها في الكتاب نفسه.

(2) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (318).

ولطول هذه الظاهرة عبر القرون وتواتر المؤسسات العلمية عليها فإنها تحولت إلىٰ مسألة نفسية عميقة يحرر ابن عاشور طبيعتها بأن عقول اليوم أُصيبت بالانبهار أمام ما أحرزه المتقدمون من حركة تفعيل العقل وقدرته علىٰ الاستنباط والاستنتاج والابتكار، وعدَّ ذلك النشاط العقلي المتقدم «شجاعة الأوَّلين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأقلامهم، أمَّا ركود المتأخرين فهو نتيجة سلوكية لما استقر في نفوسهم من المتابعة أبدًا»[1].

ويتحدث ابن عاشور (ت: 1393) واصفًا الوضع الذي آل إليه المجتمع العلمي من اعتياد التقليد والاستكانة لكلام الآخرين «واعتقادهم أن ما أتىٰ به الأقدمون هو قصارىٰ ما تصل إليه قُدَر البشر، فهم إذن عالة عليهم في العلم والعبارة والصورة، والاختيار أيضًا»[2].

سابعًا: سعة الاحتمال والرحابة العلمية:

سعة الاحتمال والرحابة العلمية تتجلىٰ واضحة في سلوك الشيخ العلمي، فالشيخ ذو قلم عنيف الرد لكن مع أدب جم، ورحابة كبيرة تتسع لتقبل وجهات النظر، وقد شهد عدد كبير من طلابه بسعة صدره، وطيب معاشرته مع تلاميذه، فكان لا يقف موقف العداء من خصومه، بل أسبغ علىٰ كتاباته النزاهة العلمية والابتعاد عن (الشخصنة)[3]، ومناقشة

---

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (320).

(2) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (285).

(3) كلمة ad hominem مأخوذة من اللغة اللاتينية، وتعني «إلىٰ الرجل»، وسمّيت المغالطة بهذا الاسم؛ لأنها توجّه الحجة ضد الشخص صاحب الدعوىٰ، بدلًا من مناقشة الدعوىٰ ذاتها. ويأمل الناقد أن يقتنع الناس بسهولة بخطأ دعوىٰ ما بناءً علىٰ اعتراضات عن الشخص الذي يقدّم الدعوىٰ. ينظر: عادل مصطفىٰ، «المغالطات المنطقية»، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص (65).

صلب الفكرة أكثر من استهداف أصحابها .

ومن يستقري كتابات الشيخ يرىٰ من رحابة صدره مع ناقديه ومخالفيه، فكان متلفِّعًا[1] بالاحترام والأدب العلمي، وإذا اشتد فدون أن يتعدىٰ النطاق النزيه[2]، بل كان يحزن عندما يرىٰ من سوء العبارة وطيش اللفظ في ردود بعض العلماء ودفوعاتهم.

ثامنًا: البحث وإعمال العقل:

يتميز الإمام ابن عاشور (ت: 1393) بتركيزه في استهداف الفهم وإعمال القدرات العقلية، ووضع التساؤلات المعرفية المشروعة التي تتيح فهم المسائل علىٰ نحو أدق، فلم يكن الحفظ عنده يشكل أولوية إلا كونه وعاءً تأسيسيًّا يسند صاحبه بنسب معينة، وقد شكىٰ بنفسه من فشو ظاهرة الحفظ وطغيانها في الزوايا العلمية، إذ يقول: «وكان معنىٰ العلم عندهم هو سعة المحفوظات سواء من علوم الشريعة أو من علوم العربية، فلا يعتبر العالم عالمًا ما لم يكن كثير الحفظ، وليس العلم عندهم إلا الحفظ؛ لأنهم كانوا يميلون إلىٰ شيء محسوس مشاهد في العلم، ومن المعلوم أن الذكاء والنباهة لا تشاهد لأحد»[3].

إلىٰ غير تلك السمات الشخصية، والملكات العلمية التي اتسم بها الشيخ، ففاق بها أقرانه، واسطاع أن يجري علىٰ شاكلة المتقدمين في التأسيس، والتحصيل، والتأصيل، والتأليف.

---

(1) **الالتِفاعُ والتلَفُّعُ**: الالتحاف بالثوب، وهو أن يشتمل به حتىٰ يُجَلِّلَ جسده، ولَفَّعَ رأسه تَلْفِيعًا: أي غَطَّاه. «لسان العرب» (8/ 320).

(2) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص150.

(3) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (109).



المطلب الثاني

الحالة العلمية والسياسية والاجتماعية لعصر ابن عاشور

• الفرع الأوَّل: الحالة العلمية:

شهدت الحالة العلمية في عصر الإمام ابن عاشور (ت: 1393) والعصر الذي قبله تحسنًا كبيرًا علىٰ الأقل في ترتيب دروس العلم، ورعاية الدولة للعلماء، وجمعهم في رحاب جامع الزيتونة، ففي عهد أمير تونس المشير أحمد باشا(1) في منتصف القرن الثالث عشر 1258هـ، رأىٰ أن تقوم الدولة مستقلة بنفسها، وأوَّل ما بدأ به ترتيب شؤون العلم والعلماء، فشرع في تنظيم جامع الزيتونة، ليكون منارة علميَّة في المغرب العربي، كما هو حال الجامع الأزهر المطل علىٰ المشرق العربي، خصوصًا بعد نزوح كثير من العلماء من بلاد الأندلس، وانتشارهم في شمال إفريقيا، كابن عاشور الجد (ت: 1284) الذي نزح من الأندلس بعد سقوطها، ثم استوطن المغرب، واستقر أخيرًا بتونس.

(1) **أبو العباس**، أحمد باشا مصطفىٰ باي، تولىٰ الحكم فيما بين 10 أكتوبر 1837م و30 مايو 1855م، وهو عاشر البايات الحسينيين بتونس، حفظ القرآن الكريم، وتعلم اللغة التركية، وعلّمته أمّه اللغة الإيطالية. كان محبًّا للعلم، معظمًا للعلماء، ولد سنة 1221هـ، وتوفي سنة 1271هـ. ينظر: أحمد بن أبي الضياف، «إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان»، الدار العربية للكتاب، مصر، دون تحديد سنة الطبع (4/ 11).

أصدر الأمير مرسومًا بترتيب التعليم الإسلامي، فانتخب للتدريس في الزيتونة خمسة عشر عالمًا من المدرسة المالكية، ومثلهم من المدرسة الحنفية، وانتخب في إدارة المعهد الزيتوني أربعة شيوخ، وهم: رئيس الإفتاء الحنفي والمالكي، وقاضي الحنفية والمالكية، وأطلق عليهم «المشائخ النُّظّار»، ويرأس المجلس شيخ الإسلام الحنفي؛ لأنه مذهب أمراء الأسرة الحسينية الحاكمة ذلك الحين ومذهب الدولة العثمانية عمومًا(1).

كان المعهد موطنًا جيدًا للعلوم الشرعية، ومحضنًا كبيرًا لاستقطاب العلماء تحت سقف واحد برعاية الدولة المنهكة التي تلملم أنفاسها أعقاب انفكاك الخلافة العثمانية وتمزيقها، فكانت أنواع العلوم الشرعية، واللغوية، والتاريخية تُدرَّس في المعهد، كالتفسير، والحديث، والعقيدة، والقرآن، واللغة، والفقه، والأصول، والأدب، والمنطق، والعروض، والتاريخ، والجغرافيا، وغيرها من العلوم.

كان التعليم الشرعي في هذا الوقت يشهد جِديّةً واهتمامًا، وكان العلماء يتوزعون إلىٰ فئات، فئة تدرس المراحل العليا، وفئة تقرئ المراحل الوسطىٰ، وفئة تعمل علىٰ تأسيس المبتدئين، وفي تلك المراحل الثلاث تدرج الإمام ابن عاشور (ت: 1393)، وكان الطالب يخضع لامتحانات صعبة مكثفة علىٰ أيدي العلماء حتىٰ يتمكن من استيعاب تلك المرحلة لينتقل للتي تليها.

وفي رحاب المعهد الزيتوني كانت تقام المناظرات العلمية، والنقاشات اللغوية الثرية التي يتبادلها العلماء والطلاب، خصوصًا أن

(1) ينظر في تفصيل مسيرة الحياة العلمية في تونس في تلك الحقبة: محمد الخضر حسين، «تونس وجامع الزيتونة»، ص (32).

المعهد محضن علمي يحتضن مذهَبَي الحنفية والمالكية، وطبيعة الاختلاف بين الفقهين في الأصول والفروع واختلاط العلماء ببعضهم يولد مزيدًا من التثاقف والتفاكر، وتلقيح الطالب بالفهم والاستيعاب والقدرة علىٰ تحرير محل النزاع(1).

ثم نشاط الدرس العلمي الذي تبادله العلماء في مجالس الجامع الزيتوني منح الشيخ مزيدًا من التلقي والسماع، أضف إلىٰ ذلك ما تلقاه من الرعاية والتوجيه الأسري، فكانت تلك البيئة المحيطة بالشيخ تحفّه بالعلم، والمعرفة، وتحسن توجيهه إلىٰ المسار العلمي المثمر، حتىٰ تميّز الشيخ وفاق أبناء عصره.

يذكر الفاضل بن عاشور (ت: 1390) أن أربعة عوامل كان لها الأثر في نمو البيئة العلمية في عصر الشيخ وتطور حركة الفكر والأدب، وهي(2):

- إنشاء المدرسة الصادقية.
- تنظيم التعليم الزيتوني.
- إنشاء المكتبة العبدلية.
- تشجيع حياة الطباعة والنشر.

ثم انحدر التعليم بالمعهد الزيتوني علىٰ النحو الذي شرحه الشيخ في كتابه «**أليس الصبح بقريب**»، إذ تردت أوضاع التعليم الشرعي في أرجاء العالم الإسلامي عمومًا، وتونس خصوصًا، وقدم الشيخ نظرات مهمة

(1) إياد خالد الطَّباع، «محمد الطَّاهر ابن عاشُور، علَّامة الفِقه وأُصوله والتَّفسير وعُلومه»، ص (14).

(2) محمد الفاضل بن عاشور، «الحركة الأدبية والفكرية في تونس»، ص (81).

لإصلاحه وتطويره.

كان عصر الشيخ يموج بالدعوات الإصلاحية داخليًّا وخارجيًّا، وشهد رحابة فكرية، وحركة واسعة في الكتابة والنشر والطباعة والتدريس.

تأثر الشيخ ابن عاشور (ت: 1393) بعدد من العلماء الذين ذاع صيتهم في العالم الإسلامي، أمثال الوزير خير الدين التونسي (ت: 1308)[1]، والإمام محمد عبده (ت: 1323) مفتي الديار المصرية، وتلميذه محمد رشيد رضا (ت: 1354)، والأمير شكيب أرسلان (ت: 1366)[2] وغيرهم من أعلام العلم والدعوة والإصلاح الذين اختلطت همومهم وأفكارهم بهموم العصر المنهك الذي عاشوا فيه، علىٰ أن ذلك لم يمنعهم من تقديم آرائهم واجتهاداتهم التي بقي لها الأثر الكبير فيمن بعدهم.

دخل الاحتلال الفرنسي تونس، والإمام ابن عاشور ابن عامين، وخرج منها وهو ابن سبع وسبعين عامًا. ما يعني أنه عاش أكثر من نصف عمره في عهد الوطأة الفرنسية، والاحتلال العسكري والثقافي للبلاد التونسية، وكانت المقاومة الفكرية والثقافية علىٰ أشدها بين الكوكبة العلمائية التي التفّت علىٰ هدايات الوحي ولغة التنزيل، وبين الاحتلال

---

(1) **خير الدين التونسي**، أو خير الدين باشا، أحد رموز الإصلاح بالبلاد التونسية، عالم ومفكر ووزير، من أعماله: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، ولد سنة 1238هـ، وتوفي سنة1308هـ. ينظر: «تراجم المؤلفين التونسيين»، (2/ 271).

(2) **شكيب** بن حمود بن حسن يونس بن فخر الدين، أديب، لغوي، مفكر، من أعماله: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم»، ولد سنة 1286 هـ، وتوفي سنة 1366 هـ ينظر: د. سامي الدهان، «الأمير شكيب أرسلان حياته وآثاره»، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية؛ خير الدين الزركلي، «موسوعة الأعلام»، (3/ 173).

الفرنسي الزاحف علىٰ تضاريس العقل المسلم، ورب ضارة نافعة، فلعل ذلك الالتفاف المنكفئ علىٰ بعضه حرس الهُوية من الذوبان، وانكبَّ علىٰ تخريج كوكبة من العلماء، فجوَّد أداءهم العلمي والفكري، وطوَّر أساليبهم في الدعوة والجهاد، منهم هذا الإمام الكبير محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393).

كانت المواجهة الثقافية، والصد الفكري، والتوجه الإصلاحي يتشكل في هذا العصر من خلال عدد من قادة الفكر الإصلاحي المشرقي الذي تجلّت تأثيراته في المغرب العربي، خصوصًا تونس، وعلىٰ رأسها تأثير الحركة الإصلاحية المشرقية التي قادها الإمام محمد عبده (ت: 1323)، التي كانت زيارته لتونس سنة 1903م وصلًا علميًّا فكريًّا بعلماء تونس، وعلىٰ رأسهم الإمام ابن عاشور فكانت إصغاءاته لمحمد عبده تتجلىٰ في فكره وكتاباته التي أخذت طابعًا مشابهًا، ولكنَّها في مسار فكري علمي مستقل وأصيل.

شرع ابن عاشور في تأليف كتابه «**أليس الصبح بقريب**» المدونة التعليمية التي تناول فيها هموم تردي أوضاع التعليم الشرعي، وتأثيرها في المخرجات الشرعية الضعيفة التي لا تتناسب مع احتياجات العصر، وكان هذا الكتاب تفاعلًا تطبيقيًّا مع أفكار الإمام محمد عبده الإصلاحية وأطروحاته النقدية للحركة العلمية والتعليمية، إذ أكمل الشيخ مسودته الأولىٰ منه مبكرًا عام 1323هـ/ 1905م أو قبل هذا التاريخ بقليل، وقد جاوز السادسة والعشرين من عمره[1]، أي: بعد زيارة الإمام بعامين.

وعبَّرت رسالة الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في استقبال الإمام محمد عبده (ت: 1323) عن مدىٰ إعجاب الرجل بأفكار المفتي ومدىٰ

(1) محمد الطاهر الميساوي، مقدمة تحقيق «أليس الصبح بقريب»، ص (13).

حضور تلك الأفكار والرؤىٰ في الذهن العاشوري(1).

وكانت ثناءات الإمام محمد عبده علىٰ مدونة الإمام الشاطبي (ت: 790) الأصولية المقاصدية النفيسة «**الموافقات**» -إذ يُعد المروِّج الأوَّل لأفكارها البديعة في ذلك العصر(2)- قد وقعت في نفس الإمام

(1) البشير بن الحاج عثمان الشريف، «أضواء علىٰ تاريخ تونس 1881هـ»، دار أبو سلامة للطباعة، تونس، الطبعة الأولىٰ، ص (272)

(2) يرجع الفضل بعد اللَّه تعالىٰ في التسويق لهذا الكتاب ونشره مطلع القرن العشرين إلىٰ الإمام محمد عبده، فهو أول من نبه لكتاب «الموافقات»، وسوق له، إذ كان لا يفتر عن الحديث عنه، وتنبيه طلاب الأزهر وعلمائه إليه، خصوصًا بعد طباعته في تونس، وكان كثيرًا ما يوصي به، فيذكر الشيخ محمد الخضري في مقدمة كتابه «أصول الفقه» أنه لما كان بالسودان يُدرِّسُ علم أصول الفقه للطلاب الذين يُعدون بالكلية ليكونوا قضاة، زار الشيخ محمد عبده السودان، فعرض عليه الشيخ الخضري ما كان يلقيه علىٰ الطلبة من دروس، فأثنىٰ عليه، ولكنه دعاه إلىٰ اعتماد كتاب «الموافقات» للشاطبي، وأن يمزج ما جاء في هذا الكتاب من علم المقاصد بما كان يدرسه للطلاب من علم الأصول حتىٰ ينتبهوا إلىٰ أسرار الشريعة الإسلامية، وتتسع آفاقهم للنظر، ويذكر الشيخ الخضري أنه استجاب لهذا الطلب، فيقول: «فاستحضرت هذا الكتاب، وأخذت أطالعه مرات حتىٰ ثبتت في نفسي طريقة الرجل، وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول، حتىٰ جاء بحمد اللَّه ما أمليته وَفْقَ مرامي»، ينظر: محمد الخضري بك، «أصول الفقه»، المطبعة التجارية الكبرىٰ، مصر، الطبعة السادسة: 1389م، ص(13).

وتأثر الشيخ محمد رشيد رضا بالكتاب كثيرًا وتجلىٰ هذا علىٰ تفسير «المنار»، ثم الشيخ محمد أبو زهرة، أما الشيخ ابن عاشور فقد استمع لمحاضرة محمد عبده وثنائه علىٰ «الموافقات»، وهو الذي عكف علىٰ تدريسه في الزيتونة مرات عديدة تجلت فيما بعد علىٰ ميلاد كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وفصله عن أصول الفقه علمًا مستقلًا بذاته، وكذلك الشيخ عبد اللَّه دراز الذي حقق الكتاب فيما بعد، وقدم فيه تعليقات أصولية ثرية، وكل ذلك النشاط في نشر الكتاب يرجع فضله إلىٰ =

ابن عاشور موقعًا كبيرًا تجلىٰ في اهتمام الشيخ بالكتاب وتدريسه له كثيرًا، خصوصًا أن أوَّل طبعاته كانت في تونس، وباتت أفكار الكتاب مصدر إلهام ضخم للإمام ابن عاشور (ت: 1393)، حفَّزه في صدور مدونته النفيسة «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، وفصلها عن أصول الفقه وجعلها علمًا مستقلًا بذاته، وصار ابن عاشور الرجل الثاني من بعد الشاطبي (ت: 790) في تنضيد علم «المقاصد»، وتجويده واستقلاليته.

ثم كان للصدىٰ الفكري الداخلي الذي حققه الوزير المصلح خير الدين التونسي (ت: 1308) في كتابه «**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**»، وثبة فكرية أخرىٰ لإمامنا ابن عاشور، فقد دخل في عهده تنشيط العمل الطباعي، إذ تُعد طبعة كتاب «**الموافقات**» أول طبعة في العالم الإسلامي صدرت بتونس عام 1302 هـ/ 1884م[1]. ما سنحت تلك الفرصة الأولىٰ لإمامنا ابن عاشور بالتلمذة علىٰ فكر الإمام الشاطبي وتجديداته الأصولية، وإغراءً له في تطوير فكرة المقاصد.

• الفرع الثاني: الحالة السياسية والاجتماعية:

كانت الحالة السياسية والاجتماعية التي عاش تفاصيلها الإمام

= ما قام به الإمام محمد عبده، رحمه اللَّه تعالىٰ.

(1) طبع كتاب «الموافقات» أربع مرات في أقل من ربع قرن، أي: في مدة تمتد من 1362هـ/ 1984م إلىٰ 1388هـ/ 1969م وهي سنة صدور طبعة رابعة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، وفي هذه الأثناء صدرت طبعة المكتبة السلفية سنة 1342هـ/ 1923م، ثم طبعة ثالثة بتحقيق الشيخ عبد اللَّه دراز، بدون تاريخ. ينظر: عبد المجيد تركي، «الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر»، مجلة الاجتهاد العدد 8 سنة 1990م ص 238؛ وإسماعيل الحسني، «نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الأولىٰ: 1416هـ ص (70و77).

ابن عاشور متوترة مضطربة، فقد كانت الدولة العثمانية تعيش أنفاسها الأخيرة، وتمزقت بلاد المسلمين إلىٰ دويلات كثيرة، وتقاسم المحتل البريطاني والفرنسي البلاد العربية[1]، فأثرت تلك الحالة في الوضع الاجتماعي للمجتمع التائه في خضم ذلك الصراع السياسي الممزق.

عاش الإمام ابن عاشور مرحلتين تاريخيتين، وهو الذي بلغ سبعة وتسعين عامًا من عمره، فعاش مرحلة الاحتلال العسكري الفرنسي المباشر، سنة 1298هـ/ 1881م نهاية القرن الثالث عشر الهجري، أي: بعد ولادته بعامين، ومرحلة خروج الاحتلال سنة 1363هـ بعد منتصف القرن الرابع عشر الهجري، منتصف القرن العشرين الميلادي تحديدًا سنة 1956م؛ أي: بعد سبع وسبعين عامًا انصرم من عمره.

فرضت هذه الحالة بضغوطها واضطراباتها مسارًا إصلاحيًّا فكريًّا علىٰ الإمام ابن عاشور (ت: 1393)، فلم يكن الشيخ مجرد وعاء علمي لمحفوظات العلوم، منكفئًا علىٰ نفسه وتلاميذه كما هو حال كثير من الشخصيات العلمية التي ظهرت في أحوال مماثلة[2]، بل كان التوقد

(1) انظر في قصة ميلاد الشرق الأوسط وهذه المحطة الفاصلة من تاريخ أمتنا في: ديفيد فرومكين، «سلام ما بعده سلام ولادة الشرق الأوسط»، ترجمة أسعد كامل إلياس، شركة رياض الريس للكتب والنشر، لندن، الطبعة الأولىٰ: 1992م، وكارل إي ماير، «اختراع الشرق الأوسط»، ترجمة: فاطمة نصر، إصدارات سطور الجديدة، مصر 2010م.

(2) لم تفشُ ظاهرة التقليد إلا حين عدوا الحفظ غاية لا وسيلة إلىٰ الفهم والتحصيل، فبقوا عند تلك المحفوظات ينحتون فيها ويطورونها دون الغوص في الفهم وإعمال العقل، وقد أشار ابن خلدون إلىٰ تلك المجاميع العاجزة عن صناعة المعرفة والفكر، واشتكىٰ من نتائج حالتها، فقال: «تجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتًا لا ينطقون ولا يفاوضون وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة فلا يحصلون علىٰ طائل من ملكة التصرف في =

الجهادي، والتفكير الإصلاحي، والمواجهة العلمية، وتحصين الجيل، وحراسة المعتقد، ومناقشة هموم الإصلاح، والانطلاق الحضاري محاور صلبية رئيسة في فكر الإمام الطاهر بن عاشور (ت: 1393)، فهو رجل جمع بين الجهاد والاجتهاد، بل إن عددًا من المواجهات المباشرة مع المحتل الفرنسي اشترك فيها ابن عاشور بنفسه كحادثة التجنيس، والزلاج والترام عام 1912م، وثورة ابن عسكر ضد طغيان السلطة الفرنسية عام 1915م، والاضطرابات الزيتونية من أجل إصلاح التعليم، والمطالبة بالاستقلال عن فرنسا في المؤتمر القومي عام 1946م[1].

إضافة لحضوره العلمي والفكري الذي كان يرىٰ فيه ابن عاشور مدخلًا تربويًّا مهمًّا للإصلاح الاجتماعي والسياسي.

وكان للجمعية «الخلدونية» التي كان الشيخ من أبرز أعضائها،

= العلم والتعليم، ثم تحصيل من يُرىٰ منه أنه قد حصّل، تجد ملكته قاصره في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم» ينظر: «مقدمة ابن خلدون»، (2/ 178)، فإذا كان كل عمل الطالب في مرحلة التلقي هو الحفظ والاسترجاع فإنه لا يصح بحال أن يطلب منه في مرحلة العطاء أن يستنبط ويحلل ويستنتج؛ لأنه تكليف بما لا يطاق. ينظر: مصطفىٰ صادقي، «منهاج تدريس الفقه»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1433هـ، ص(24)، ويشير د. خالد الصمدي إلىٰ: «أن مناهج علوم الشريعة في تعليمنا المعاصر حضرت فيها المعرفة وغابت فيها القدرة علىٰ بنائها، حضر فيها التلقين والنقل عوضًا عن البناء التفاعلي الذي يسهم فيه العالم والمتعلم، مما حرم المتعلم من منهجية في التفكير تعينه علىٰ التكوين الذاتي المستمر» ينظر: «أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي»، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1428هـ، ص(54).

(1) انظر: رشيد الذاودي، «أدباء تونسيون»، مطبعة النجاح، تونس، الطبعة الأولىٰ: 1972م ص (30)؛ والحبيب بورقيبة، «كفاحنا القومي»، نشر وزارة الثقافة، تونس، 1972م، ص (11).

وجمعية «قدماء تلامذة المدرسة الصادقية» دور كبير في تنمية الشعور الوطني ونشر المبادئ الإسلامية الجامعة(1).

وقد بدا المزاج العام الفرنسي بتونس منزعجًا من مشروع الإمام ابن عاشور الإصلاحي في التعليم الزيتوني، وامتداداته في أنحاء البلاد، حتىٰ وصلت فروعه إلىٰ الجزائر، وعبّر أكثر من مرة عن تضايقه من هذا المشروع الكبير الذي يقوده رجل التجديد والإفتاء المقاصدي الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فأفصح المقيم العام الفرنسي في تونس في رسالة وجهها في شهر سبتمبر 1931م إلىٰ مدير الداخلية الفرنسية أنه «رغم منح بعض الترضيات للرأي العام الإسلامي فإنه لا يمكن السماح بتحقيق إصلاح يمكن أن يصبح خطرًا بالنسبة إلىٰ السياسة التي تنتهجها فرنسا بتونس، ذلك أن إجراء أي إصلاح يعني التقويض وخلق الفوضىٰ، فلا يقتضي الأمر أبدًا أن نجعل من جامع الزيتونة معهدًا تعليميًّا مجهزًا ومنظمًا حسب الطرق الحديثة»(2).

أما المرحلة الثانية التي عاشها إمامنا فهي مرحلة الاستقلال التي امتدت من عمر 77 عامًا إلىٰ وفاته.

كان للعلم والفكر والوعي الحضاري الذي نشرته «الزيتونة» تأثير كبير في بناء الوعي، فقد صنعت تلك الكوكبة العلمائية ومخرجاتها وعيًا شعبيًّا كبيرًا بأخطار الاحتلال، وأصبح «الجامع الزيتوني» ترسانة علميَّة فكرية كبيرة هيأت الشعب لطرد الفرنسيين، وهو ما أثر في هذه القلعة

(1) مجموعة باحثين، «الموسوعة العربية العالمية تاريخ الجمهورية التونسية»، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الثانية: 1419هـ، (7/ 356).

(2) المختار العياشي، «البيئة التونسية»، دار التركي للنشر، تونس، 1990م، ص (269).

العلمية فيما بعد عقب تسلم الحكم في تونس.

كانت هذه المرحلة أعنف من سابقتها وأشد اضطرابًا، فقد كانت مرحلة الصراع علىٰ الهُوية الإسلامية، وتدمير بقايا التعليم الشرعي بموطنه الزيتوني وحلِّ أوقافه[1]، وفصل تونس عن فضائها العربي والإسلامي بإحياء التراث القرطاجي، وجرىٰ التنظير المكثف للقومية التونسية، وترسخت صورة سلبية عن العرب، وأصبح التونسي نتيجة هذه الافتراءات يتحرك بعقدة استعلاء تجاه العرب[2].

انتشرت عناوين التغريب الاجتماعي، وتغيير القوانين الشرعية التي شهدتها تونس في تلك الحقبة كقضايا الزواج وغيرها[3] الأمر الذي بات تحديًا جديدًا لعلماء تونس، وعلىٰ رأسهم الإمام ابن عاشور.

وقد تولىٰ الإمام ابن عاشور أكثر من اثنين وعشرين وظيفة مختلفة في مراحل حياته المختلفة كان من أبرزها[4]:

- بدء تكليفه بالتدريس في «جامع الزيتونة» سنة 1317هـ/ 1899م[5].
- تولي مهام التعليم بصفة رسمية بالجامع الأعظم للطبقة الثانية سنة 1320هـ/ 1903م[6].

---

(1) إسماعيل الحسني، «نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور»، ص (79)..

(2) صلاح الدين الجورشي، «قراءة في الصراع الثقافي في تونس»، مجلة الوحدة العدد 86، السنة الثامنة، 1991م، ص (221).

(3) الحبيب بورقيبة، «الإسلام دين عمل واجتهاد»، الدار التونسية للنشر، 1974م، ص (6).

(4) إياد الطباع، «الإمام ابن عاشور»، ص (50).

(5) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (56).

(6) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (56).

- انتُدب للتدريس بالمدرسة «الصادقية» سنة 1321هـ/ 1904م حتىٰ سنة 1351هـ/ 1932م عدا فترة مباشرته للقضاء[1].
- في سنة 1328هـ / 1911م عُين عضوًا بمجلس الأوقاف الأعلىٰ، وهي السنة نفسها التي اختير فيها حاكمًا أعلىٰ بالمجلس المختلط العقاري[2].
- سُمي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور «قاضيًا مالكيًّا» سنة 1331هـ / 1913م[3].
- في جمادىٰ الأولىٰ سنة 1351هـ/ 1932م تقلد منصب «شيخ الإسلام المالكي»[4].
- ثم تقلد الشيخ منصب «شيخ الجامع الأعظم» سنة 1364هـ/ 1944م[5].
- إضافة إلىٰ عضويته في مجمعي اللغة العربية بدمشق والقاهرة[6].

● **الفرع الثالث: مواقفه ومحنته:**

تعرض الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) لعدد من المواقف التي ظهرت فيها شخصية الرجل الشجاعة، وعبّرت عن التزامه بالأمانة العلمية أمام مسؤولية العلم الذي يحمله، فلم يتراجع أمام

(1) محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر»، (1/ 83).
(2) محمد الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر»، (1/ 86).
(3) إياد الطباع، «الإمام ابن عاشور»، ص (52).
(4) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (62).
(5) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (59)؛ الخوجة، «شيخ الإسلام الأكبر»، (1/ 86).
(6) إياد الطباع، «الإمام ابن عاشور»، ص (55).

الإغراءات والتهديدات، ولم يصغ لصوت المحتل الفرنسي وأذنابه في الداخل، بل كان نموذجًا جهاديًّا صارمًا في تلك المحطات.

كانت قضية «التجنيس» من أبرز القضايا الشرعية التي تعرض لها شيخ الإسلام ابن عاشور، واستثمرها المحتل الفرنسي في بث الإشاعات، وحملات الدعاية التي تعرض لها الشيخ، لكن التاريخ وثّق بعدساته التفصيلية تلك المحنة، واستبانت صفحات التاريخ وسطوره فيما بعد عن حجم تلك الحملات التي حاولت القضاء علىٰ المكانة العلمية للشيخ ابن عاشور والحط من سمعته وثقله في المجتمع العلمي.

خلاصة تلك المحنة التي حاولت تلك الحملات الدعائية حرفها عن مسارها: أنه في العام 1910م صدر «قانون التجنيس» الذي يسمح للمواطن التونسي بالحصول علىٰ الجنسية الفرنسية، كان هذا القانون سعيًا من السلطات الفرنسية في القضاء التدريجي علىٰ الهوية الإسلامية لتونس، وتذويب أبناء المسلمين في ثقافتها الخاصة، وهو قانون جرىٰ تطبيقه في «الجزائر» من قبل، وبمثله فعلت السلطات الإيطالية في «ليبيا»، وبعد عشر سنوات صدر قانون يعزز القانون الأوَّل مشتملًا علىٰ إغراءات مادية كبيرة للمقدمين علىٰ الحصول علىٰ جنسية الاحتلال.

بيد أن هذا الأسلوب قرأته النخب العلمية بطريقة جيدة، وفهموا المقصود الذي بين السطور، فأدركوا أن مثل هذا القانون إنما هو محاولة تدريجية فرنسية في التوغل والقضاء علىٰ هوية الشعب العربي المسلم، ووقعت مصادمات شعبية، واعتراضات جماهيرية علىٰ ذلك القانون، وذهب العلماء يفتون بعدم جواز دفن المتجنس في مقابر المسلمين.

لجأت السلطات الفرنسية إلىٰ القوة الصلبة والناعمة للتصدي لتلك المواجهات، وبحث المقيم العام الفرنسي عن مصادر إخماد تلك القوة

الشعبية ودوافعها الفكرية، فتوجه لاستصدار فتوىٰ من الهيئات العلمائية الرسمية لدعم ذلك القانون، وإضفاء روح المشروعية عليه لامتصاص الغضب الشعبي العارم.

صيغت الفتوىٰ بأسلوب عام بوصفها مسألة فقهية عادية دون التعرض لمواءمتها للواقع التونسي ودوافعها، وما يختبئ بداخلها من أهداف ومقاصد. يقول السؤال: «إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثم حضر لدىٰ القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين، وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام دينًا، هل يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون؟ وهل يحق له بعد وفاته أن يصلىٰ عليه صلاة الجنازة، وأن يدفن في مقبرة إسلامية؟»

هذا هو النص الدقيق للفتوىٰ كما صاغها المقيم العام الفرنسي «منسورون» Manceron[1] الذي كتب إلىٰ وزير الخارجية الفرنسي تقريرًا يوضح فيه ملابسات ذلك، ويستعرض معه تطور الأمر. قال في تقريره: «ولم يغرب عن بالي خطورة هذه المسألة من وجهة النظر الفرنسية فرأيت من اللازم البحث عن حل عاجل، وقد بدا لي من المستحسن جدًّا الحصول علىٰ موافقة السلطات الأهلية المؤهلة أكثر لذلك، أعني «الباي»، ووزيره الأكبر ورجال الشرع».

رُتب الأمر مع رئيس الوزراء في أن يُطلب من العلماء فتوىٰ علىٰ

(1) **كلود مانسرون** (ois Manceron،Fran): هو المقيم العام الفرنسي بتونس إلىٰ الفترة 29/ 7/ 1933، وهو برتبة وزير. قدم تقريرًا حول قضية التجنيس بتونس سنة 1933م إلىٰ وزارة الخارجية الفرنسية لخص فيه المراحل المختلفة لهذ ه القضية، وكيف تصرف إزاءها. ينظر: بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص(139)؛ مختار العياشي، «البيئة الزيتونية»، ص(270).

ذلك السؤال الملغوم والمصاغ بطريقة عامة، وجاءت فتوىٰ «مجلس الإفتاء الحنفي» علىٰ النحو الآتي: «إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثم حضر لدىٰ القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام دينًا، فيحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون، وبعد وفاته يحق له أن يصلىٰ عليه صلاة الجنازة، وأن يدفن في مقبرة إسلامية».

لقد جاءت فتوىٰ «مجلس الإفتاء الحنفي» بصياغة السؤال التقريري السابق نفسه دون البحث في دوافعه وطبيعة ما يجري في الشارع من تفاصيل.

أما «مجلس الإفتاء المالكي» كما يروي المقيم العام الفرنسي، فقد اختلفت فتواهم ووضعوا حولها الشروط، فأفتوا «أنه يتعين علىٰ المتجنس عند حضوره لدىٰ القاضي ليس فقط النطق بالشهادتين، بل أيضًا التصريح في نفس الوقت بأن يتخلىٰ عن الجنسية التي اعتنقها»، وتضيف: «ولا يهم كثيرًا بعد ذلك لو احتفظ بالجنسية التي اعتنقها وبقي خاضعًا لقوانينها، إذا ما تعذر عليه التخلص منها»، وأضاف الشيخ محمد عبد العزيز جعيط[1] أحد أعضاء «مجلس الإفتاء المالكي»[2] شرطًا آخر: «وينبغي أن تتمثل توبة المتجنس في الإقلاع عن الامتيازات التي

(1) محمد العزيز ابن الوزير الشيخ يوسف جعيط، مفتي الجمهورية التونسية، محقق، من كبار علماء المذهب المالكي في عصره، من أعماله: «إرشاد الأمة ومنهاج الأيمة»، ولد سنة 1303هـ، وتوفي سنة 1389هـ. ينظر: محفوظ، «تراجم المؤلفين التونسيين»، (2/ 37).

(2) هذا الذي رجحه الأستاذ حمادي الساحلي، في «فصول في التاريخ والحضارة»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1992م، ص (221).

تحصل عليها بموجب جنسيته الجديدة».

علق المقيم العام الفرنسي في خيبة أمل: «فبحسب هذه الفتوىٰ الشرعية يتعين علىٰ المتجنس حينئذ أن يقر بالذنب الذي اقترفه عندما تجنس، ولكن سيؤخذ بعين الاعتبار في الواقع كونه لا يستطيع التخلي عن الجنسية التي اعتنقها»(1).

جاءت الفتوىٰ المالكية تقرأ ما يدور في عقل الاحتلال، وتضع الحواجز والضوابط علىٰ تلك النوايا علىٰ العكس من فتوىٰ مجلس الإفتاء الحنفي.

أذيعت فتوىٰ الأحناف، إلا أن الحضور الحنفي في تونس كان خافتًا ويقتصر علىٰ بعض الأسر التركية، والأسرة الحاكمة تبعًا لمذهب الدولة العثمانية، أما الشعب التونسي في أغلبه فينتمي للمذهب المالكي، وعلىٰ فتوىٰ أئمة المالكية كان التعويل.

لم يرُقْ للمزاج العام الفرنسي فتوىٰ الإمام ابن عاشور (ت: 1393) وأعضاء مجلسه، فأخفيت الفتوىٰ ولم تنشر، واستثمرت بخلاف ما أريد لها، وأشيع بأن الشيخ وصحبه مُقرّون لفتوىٰ الأحناف، إلا أن المزاج الجماهيري الضاغط يمنعهم من الإعلان والتصريح، وعندها أُلِّبت الأبواق الإعلامية، وأسراب المنافقين علىٰ مقام الشيخ وزملائه بالمجلس، واستمرت تلك الأطراف بإيعاز من الاحتلال الفرنسي في تشويه صورة الإمام ابن عاشور، فقد كان المحتل حريصًا علىٰ جعل الهوة تتسع بين الأمة وساستها وعلمائها.

كتب الشيخ وزملاؤه فتواهم بلا مواربة أو مجاملة وتركوا بقيَّة

---

(1) انظر نص تقرير المقيم العام الفرنسي مترجمًا للأستاذ حمادي الساحلي وألحقه بكتاب المختار العياشي، «البيئة الزيتونية»، ص (269).

التفاصيل وسط ضغط الاحتلال علىٰ مراكز السلطة الحاكمة، ومضىٰ الشيخ يكمل عمله، ومضت تلك الأبواق في نشر تلك الأقاويل محدثة كل تلك الجلبة(1).

وقد يسأل سائل لماذا لم يعلن الشيخ ابن عاشور (ت: 1393) وزملاؤه ذلك أمام الملأ لإيضاح موقفهم؟ والجواب: أن ردة فعل السلطات الفرنسية علىٰ إعلان كهذا معناه إعلان حالة حرب، وسفك مزيد من الدماء، وربما أيضًا القضاء علىٰ ما تبقىٰ من المؤسسات العلمية بما فيها «الزيتونة»، ومراكزها العلمية المنتشرة في عموم البلاد، وأيضًا لا ينسىٰ الإمام ابن عاشور ما تبديه تلك السلطات من انزعاج كبير من شخصه، ومشروعه الإصلاحي الضخم، لذا كان مسار العلماء أن يقبلوا بأخف الضررين وأهون الشرين، وهنا رأوا أن تتحدث لغة الصمت بعد أن كانت فتواهم واضحة أمينة، وما تبقىٰ من تفاصيل فسيتولىٰ التاريخ كشفها من بعد، وقد فعل(2).

---

(1) ألقىٰ الشيخ محمد المختار رئيس تحرير «مجلة الزيتونة» خطابًا بمناسبة الاحتفال بالذكرىٰ الأولىٰ لعودة الشيخ ابن عاشور للجامعة الزيتونية وفروعها، قال فيه: «وهنا أطوي بسرعة صفحات طويلة من تاريخ سيدي الأستاذ الأكبر، وهي صفحات تروع وتهول، وستنشر يومًا والحساب يطول» ينظر: «المجلة الزيتونية»، (6/ 13)، عدد، (499).

(2) الميساوي، مقدمة تحقيق «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ص (25)؛ يقول بلقاسم الغالي: « لقد بقي الغموض يكتنف تلك القضية الشائكة إلىٰ أن ظهر العدد الأول من مجلة «وثائق» التي يصدرها المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، وقد تضمن من بين ما احتوىٰ عليه من وثائق تاريخية وثيقة علىٰ غاية من الأهمية تتعلق بموضوع «التجنيس»، وهي تتمثل في تقرير رسمي ومؤرخ في 29 أبريل 1933م وموجه من المقيم العام الفرنسي بتونس «منسورون» إلىٰ وزير الشؤون الخارجية بباريس، وهذه الوثيقة التي نشرها الأستاذ حمادي الساحلي بتاريخ 17 مايو 1985 =

امتدت محنة الشيخ لثلاثة عقود من وراء هذه الفتوىٰ، وتعرض الشيخ لموجة من التشويه، والطعن، والثلب، والسخرية، وإسقاط مكانته العلمية في الصحف والمجالس العامة، لكن الشيخ تجاهل كل ذلك ومضىٰ في مسيرته الإصلاحية وجهاده الصلب الذي استحضرته مدونات الشيخ وكتاباته العميقة «لقد واجه الشيخ الحملات العنيفة المتكررة بقوة إيمان وصمود قلَّ نظيره بين الشخصيات العلمية»[1].

ومن تلك المواقف الجريئة في حياة الشيخ محاولة رئيس الجمهورية الحبيب بورقيبة[2] سنة 1961م استصدار فتوىٰ تسمح بالإفطار في رمضان تحت ذريعة أن الأمة التونسية رجعت من الجهاد الأصغر -أي: من حركة التحرير- إلىٰ الجهاد الأكبر جهاد بناء الدولة، فدعا الناس للإفطار في رمضان، لكن ابن عاشور انبرىٰ لهذا الافتيات علىٰ الشرع، وأفتىٰ في الإذاعة الرسمية بعدم جواز الإفطار، وأن كل من أفطر بغير عذر شرعي فعليه القضاء[3].

= أي: بعد موت الشيخ ابن عاشور باثنتي عشرة سنة، وقد أثبتت براءة الشيخ من فتوىٰ التجنيس، وكشفت اللثام عن فتوىٰ «ردة المتجنس»، وما حف بها من ظروف وملابسات، ومن ساهم فيها ومن امتنع عن التوقيع عليها من أعضاء المجلسين» ينظر: بلقاسم الغالي، «الإمام الأعظم»، ص 143؛ حمادي الساحلي، «جريد الصباح»، عدد 11691 في 27 شعبان 1405هـ.

(1) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (145).

(2) **الحبيب بورقيبة**: أول رئيس للجمهورية التونسية بعد الاستقلال، له عدد من الأعمال الفكرية المثيرة للجدل، ولد سنة 1903م، وتوفي سنة 2000م، عزله زين العابدين بن علي بانقلاب وفرض عليه الإقامة الجبرية في مَنزله، وحُجبت أخباره عن الإعلام إلىٰ حين وفاته. ينظر: محمد بوذينة، «مشاهير التونسيين»، دار سيراس، تونس، الطبعة الثانية: 1992م.

(3) بلقاسم الغالي، «شيخ الجامع الأعظم»، ص (146)، ونقلت بعض الروايات قول الشيخ علنًا: «صدق الله وكذب بورقيبة»، ولم أعثر علىٰ ذلك في مصدر موثق صحيح.



المطلب الثالث

مذهبه وإنتاجه العلمي

• الفرع الأوَّل: مذهب ابن عاشور الفقهي:

ينتمي الإمام ابن عاشور (ت: 1393) إلىٰ المدرسة المالكية التي انتشرت قديمًا في بلاد الأندلس وشمال إفريقيا، إذ تتلمذ مبكرًا علىٰ أصول المذهب وفروعه، ومارس الإفتاء العام والتدريس علىٰ أصول المذهب، وأصبح شيخ الإفتاء المالكي بتونس.

وإذا ما أطللنا قليلًا علىٰ أروقة المذهب المالكي وأرضيته الأصولية، وهي الأرضية التي تأسس عليها الإمام ابن عاشور لنتعرف علىٰ البيئة العلمية التي أسهمت كثيرًا في تكوين العقل العاشوري، فالفقه المالكي يتميز بأصوله العامة التي أكسبته متانة أصولية صلبة، إذ يُعد المذهب من أوائل المذاهب الفقهية نشأة، وقد استوطن الإمام مالك (ت: 179) المدينة النبوية، فكانت بيئة المذهب الأصلية هي البيئة التي نشأ فيها الصحابة والتابعون، وكان عملُ أهلها أصلًا من أصول مالك في الإفتاء، وهذا الأصل يُعبّر عن مدىٰ التصاق المذهب بالحديث النبوي والآثار المتداولة في المجتمع المدني، فالإمام مالك من أوائل الذين دوّنوا الحديث النبوي في كتابه «**الموطأ**»، وهو مذهب يعده أصحابه وسطًا بين مذاهب أهل الرأي وأهل الحديث، فبقدر تمسكه بالحديث النبوي كان يأخذ بالمصالح المرسلة، والاستحسان،

والقياس، وسد الذرائع، والاستصحاب.

لم يدوّن الإمام مالك أصوله كما صنع الإمام الشافعي (ت: 204) الذي أراح أصحابه من بعده، ولكن فقهاء المالكية صنعوا في فقه مالك ما صنعه فقهاء المذهب الحنفي، فعمدوا إلىٰ الفروع وتتبعوها، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولًا قام عليها الاستنباط في المذهب المالكي، ثم دوّنوا تلك الأصول المستنبطة من مجموع تلك الآراء والتتبعات الدقيقة لاستدلالات مالك، فيقولون مثلًا: «كان يأخذ بمفهوم المخالفة، أو بفحوىٰ الخطاب، أو بظاهر القرآن» لتصبح فيما بعد أصول الفقه المالكي التي انتصب عليها التخريج من المتقدمين والمتأخرين في المذهب.

ولعل أدق إحصاء لأصول المذهب المالكي هو ما أورده شهاب الدين القرافي (ت: 684)[1] في كتابه **«شرح تنقيح الفصول»**[2]، إذ ذكر

---

(1) **أبو العباس**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، فقيه، أصولي مجتهد، من أعماله: «الفروق»، ولد سنة 626 هـ، وتوفي سنة 684هـ. ينظر: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، (6/ 146)؛ ابن مخلوف، «شجرة النور الزكية»، (1/ 270).

(2) يُمثِّل هذه المتن الأصولي مادة سميكة في أصول المالكية فقد «أضحىٰ معينًا ارتوت منه كتب عديدة، وينبوعًا نهل منه أصوليون نابهون مادة فريدة، كالطوفي في «مختصر الروضة»، والسبكي وابنه في «الإبهاج في شرح المنهاج»، والعلائي في كتبه، والأسنوي في «نهاية السول»، وابن جزي في «تقريب الوصول»، والزركشي في «البحر المحيط»، و«تشنيف المسامع»، وحلولو المالكي في «الضياء اللامع»، وابن أمير الحاج في «التقرير والتحبير»، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير»، وغيرهم. ينظر: ناصر الغامدي «مقدمة شرح تنقيح الفصول»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ 1421هـ ص (4)، والكتاب من أهم كتب المالكية، إذ يرصد مؤلفه كثيرًا من النقولات التي فُقدت مؤلفاتها، وتعذر الوقوف عليها مباشرة، ككتب القاضي الباقلاني، والقاضي عبد الوهاب البغدادي، والأبهري، وابن برهان، =

أن أصول المذهب تنحصر في: «القرآن، والسنة، والإجماع، وعمل أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والعرف، والعادات، وسد الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان»(1).
هذا الكتاب الشهير في مجتمع المالكية اعتنىٰ به إمامنا ابن عاشور، ووضع عليه حاشية علميَّة نفيسة قال في مقدمتها: «وأوَّل ما صرفتُ إليه الهمة في هاته الحاشية هو تحقيق مراد المصنف، ثم تحقيق الحق في تلك المسائل علىٰ تمثيلها بالشواهد الشرعية، وتنزيلها علىٰ ما ليس متداولًا من الفروع الفقهية؛ لتكون في ذلك دربة علىٰ استخدام الأصول للفقيه، وقد أعرضتُ عن التطويل بجلب الأقوال؛ لأن في ذلك ما يضيع الزمان ويؤدي إلىٰ الملال، وعن الإكثار من المسائل والفوائد، والتطوّح إلىٰ المستطردات الشوارد؛ فإن في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج إليه من صميم علم الأصول، بما ضمت عليه جوانح العبادات، وأومأت إليه لواحظ الإشارات»(2).

= والمازري، وغيرهم، والإمام القرافي يُعد الشخصية الأصولية الأولىٰ في مصر في عصره، وتجديداته الأصولية في الدرس الأصولي واضحة بينة، فهو من فحول الأصوليين الكبار، وتلميذ العز بن عبد السلام، ومَن أعلىٰ أصول المالكية ليعلو شرفهم في الأصول كما سمت مكانتهم في الفروع، فرصد آراء المذهب وأقواله، وحررها وقررها، ونافح عنها ضد المشنعين والشاغبين عليها، دون تعصب أو تقليد، وهذا الكتاب مختصر لكتاب «المحصول» للفخر الرازي الشافعي الذي أودع فيه خلاصة مركزة في التدوين الأصولي.

(1) القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1393هـ، ص(445).

(2) ابن عاشور، «حاشية التوضيح والتصحيح»، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1440هـ، ص (39)، والعنون الكامل لهذا الكتاب هو: «حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح علىٰ شرح تنقيح الفصول في الأصول».

وتُعبِّر هذه العناية العاشورية بالكتاب عن مدىٰ تمكنه من أصول المالكية، ومراسه الأصولي الدائم في المذهب.

وتميز أيضًا مذهب إمام دار الهجرة بفقه المصالح والتعليل، وهما عمادا «المقاصد الشرعية» لهذا العلم المبتكر الذي لملم أطرافه من بعد الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790)(1)، وتجلت استقلاليته عند ابن عاشور (ت: 1393) في كتابه الفريد «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، وهو مذهب التفسير المصلحي للنصوص، والمذهب الحازم في درء المفاسد وسد ذرائعها، إذ يعتني المذهب عناية فائقة بمقاصد المكلفين، ولا يقف علىٰ ظواهر النصوص وألفاظها، وهذا ما ظهرت ملامحه في عقلية ابن عاشور الذي ما برح ينادي بالتفسير المقاصدي، سواء في القرآن الكريم من خلال تفسيره النفيس «**التحرير والتنوير**»، أو في الحديث النبوي من خلال كتابيه «**كشف المغطىٰ عن المعاني والألفاظ الواردة في الموطا**»، و«**النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح**».

ويعد اعتبار «النظر المصلحي» أحد أهم الاعتبارات المرجحة لمذهب مالك كما رأىٰ ذلك القاضي عياض (ت: 544)(2)، إذ قال: «الاعتبار الثالث: يحتاج إلىٰ تأمل شديد، وقلب سليم من التعصب سديد، وهو الالتفات إلىٰ قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة

---

(1) إسماعيل الحسني، «نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور»، ص (58).

(2) **أبو الفضل**، عياض بن موسىٰ بن عياض السبتي اليحصبي، فقيه وقاض وحافظ ومؤرخ، من أعماله: «الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ»، ولد سنة 476 هـ، وتوفي سنة 544 هـ ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (20/ 212)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 226).

المقصودة بها من شارعها»[1]، ومما يدل أيضًا علىٰ عراقة هذا المسلك المصلحي في المذهب ما سجله الإمام الشاطبي (ت: 790) في «**الاعتصام**»، إذ قال في سياق الحديث عن فقه المعاملات عند مالك: «فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية»[2].

ويميل أحد الباحثين المعاصرين، وهو الدكتور محمد المختار ولد أُباه إلىٰ اعتبار هذه الميزة أهم مميزات المذهب المالكي[3].

هذه المكانة الأصولية لمذهب المالكية أثنىٰ عليها كثير من العلماء والمحققين، فشيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728) الذي قرأ في أصول المذاهب الفقهية، يعد أصول المالكية أصح الأصول والقواعد، وأقربها لأصول الإسلام بصورة عامة[4].

كل تلك المميزات والأفكار الأصولية كان لها تأثيرها في صقل العقل العاشوري وبناء فقهه، فقد انتفع كثيرًا بأصول المالكية، وكانت قرائح أصوليي المذهب وفقهائه تمده بفقه مقاصدي راشد، فمع طول تأمله في مسار الإفتاء الفقهي، والتقعيد الأصولي للمذهب، وطول

---

(1) القاضي عياض، «ترتيب المدارك»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، الطبعة الثانية: 1403هـ، (1/ 92).

(2) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، «الاعتصام» تحقيق: هشام الصيني وآخرون، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولىٰ: 1429هـ، (3/ 39).

(3) محمد المختار ولد أُباه، «مدخل إلىٰ أصول الفقه المالكي»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1432هـ، ص (109)؛ وأنظر: أحمد الريسوني، «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الأولىٰ: 1416هـ، ص (84).

(4) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، (20/ 328).

ملازمته للموطأ وتدريسه له، وشرح الكثير من الأسرار الحديثية فيه، وعمق صلته بمدونات القرافي (ت: 684) المتينة، وتطويرات الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790) الأصولية في «**الموافقات**» تأسست البنية التحتية الأصولية للإمام ابن عاشور (ت: 1393).

بيد أن الإمام ابن عاشور لم يكن حبيس مذهبه، فقد ظهرت فيه شخصية المجتهد المستقل، فتراه يتوسع في تحقيقاته إلىٰ إجراء المقارنات بين الأقوال، والتفتيش في جذور تلك الأقوال وبناء أدلتها، ثم يعمد إلىٰ النقد والتحرير والترجيح وَفْقَ ما يَمْثُل بين يديه من أنظار وأدلة، بل ينتصر أحيانًا لأقوال المذاهب الأخرىٰ كما رأينا ذلك في مواطن كثيرة من تفسيره[1].

ولقد امتاز الإمام ابن عاشور في إفتائه بفكر واسع عميق البحث، دقيق التفتيش عن موارد الأدلة وقوّتها وفحواها، بارع التنزيل علىٰ قضايا العصر ومستجداته، متين التخريج الفروعي علىٰ الأصول، فكان مرجعًا علميًّا متينًا.

---

(1) انظر مثلًا كلامه في تفسير سورة المائدة آية 3: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، فقد قال بعد استعراض الأقوال: «ومعنىٰ تحريم هذه المذكورات تحريم أكلها؛ لأنه المقصود من مجموع هذه المذكورات هنا، وهي أحوال من أحوال الأنعام تقتضي تحريم أكلها، وأدمج فيها نوع من الحيوان ليس من أنواع الأنعام وهو الخنزير، لاستيعاب محرمات الحيوان، وهذا الاستيعاب دليل لإباحة ما سوىٰ ذلك، إلا ما ورد في السُّنّة من تحريم الحمر الأهلية، علىٰ اختلاف بين العلماء في معنىٰ تحريمها، والظاهر أنه تحريم منظور فيه إلىٰ حالة لا إلىٰ الصنف، وألحق مالك بها الخيل والبغال قياسًا، وهو من قياس الأدون، ولقول اللَّه تعالىٰ، إذ ذكرها في معرض الامتنان: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: 8]، وهو قول أبي حنيفة خلافًا لصاحبيه، وهو استدلال لا يعرف له نظير في الدلالة الفقهية». «التحرير والتنوير»، (6/ 88).

● **الفرع الثاني: إنتاجه العلمي:**

يُعدُّ المنتوج المعرفي، والعطاء الفكري الذي قدمه ابن عاشور ثروة علميَّة كبيرة أنجبها عقل هذا الرجل الموسوعي، فقد قدم تحقيقات كبيرة لا يجرؤ علىٰ مثلها سواه، وذلك فضل اللَّه يؤتيه من يشاء.

كانت مسيرة الرجل العلمية مرصودة جيدًا بقلمه، فلم يغادر العالم خاليًا من التدوين وتقييد العلم، بل كانت مسيرته التدوينية لا تقل أهمية عن مسيرته التدريسية، فانتفعت أجيال لاحقة بهذا العطاء العلمي، والميراث الفكري التي تركه رحمه اللَّه تعالىٰ.

إننا عندما نطالع في المكتبة المعرفية التي تركها الإمام ابن عاشور لا نجد كميَّة من الكتب المقيدة فحسب، بل كان القلم العاشوري قلمًا بلاغيًّا متينًا لغويًّا بامتياز، يقود فكرًا نيِّرًا، وتحريرًا عميقًا، ومعالجات فكرية أمينة، وعندما تقرأ في كتبه لا تجده يكتب لتسويد الصفحات بالمنقولات، فهو الذي شكىٰ من ظاهرة الاجترار التي تجتاح الكتب، بل كان يكتب عندما يرىٰ أهمية التقييد، كان يكتب تحريرًا، ونقدًا وتعقيبًا، وإبداعًا، وإضافة، وابتكارًا.

كتب ابن عاشور في مجالات عدَّة، وإذا قرأت له في تخصص ما تشعر أنه المختص فيه دون بقية المجالات، ما يدل علىٰ سعة علمه وعمقه.

ولم يقتصر عمله التدويني علىٰ تأليف الكتب فحسب، بل كان يكتب في الصحف والمجلات المختلفة، ويشارك في مختلف قضايا عصره، ويجلي مستجدات نوازل العصر.

وعند الجرد والاستقصاء لمجموع ما كتبه تبين أنه كتب نحو أربعين

كتابًا تأليفًا وتحقيقًا، شطرها لم يطبع بعد[1]، وبحسب الدكتور بلقاسم الغالي فتونس لم تعرف في عصره رجلًا عالمًا مؤلِّفًا، أوفر إنتاجًا، وأغزر فائدة للمجتمع في مجال الثقافة منه، كما تدل علىٰ ذلك آثاره العلمية[2].

وهنا رصد بأهم مؤلفات الشيخ:

أولًا: العلوم الإسلامية:

ألَّف في التفسير موسوعته النفيسة «**تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**» التي اختُصر اسمها فيما بعد إلىٰ «**التحرير والتنوير من التفسير**»، وفي الأصول مقطوعته الفريدة «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» التي قدم فيها الأرضية الفلسفية لعلم مقاصد الشريعة، ودعا لاستقلاله عن علم الأصول، وفي الإصلاح الاجتماعي «**أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**»، وهو بحث في الأساس النفسي والفكري الذي يضفي علىٰ الأحكام المقاصدية روحها ونبضها، و«**أصول التقدم في الإسلام**»، وفي إصلاح التعليم الإسلامي «**أليس الصبح بقريب**» الذي قدم فيه آراءه في إصلاح التعليم الشرعي وأسباب تأخر العلوم، وفي التحقيق الحديثي «**كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا**»، و«**النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح**»، وجزء حديثي بعنوان «**تعليق وتحقيق علىٰ شرح حديث أم زرع**»، وهي تحقيقات تُعبّر عن عنايته الفائقة بالحديث، وتحرير ألفاظه وتحقيق معانيه، وفي التعليق والتحقيق الأصولي «**التوضيح والتصحيح علىٰ شرح التنقيح**» الحاشية التي تعد تعقبًا جادًّا

---

(1) إياد الطباع، «الإمام ابن عاشور»، ص (92).

(2) بلقاسم الغالي، «الإمام الأعظم»، ص (86).

علىٰ شرح تنقيح القرافي (ت: 684)، وعدد من الكتب في التدوين الفقهي الفروعي منها: «**الوقف وآثاره في الإسلام**»، و«**قصة المولد**»، و«**تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**»، و«**رد علىٰ كتاب الإسلام وأصول الحكم**»، و«**فتاوىٰ ورسائل فقهية**»، و«**قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علميَّة**»، و«**آمالٍ علىٰ مختصر خليل**»، وغيرها[1].

ثانيًا: في اللغة العربية وآدابها:

كان الإمام ابن عاشور لغويًّا بارعًا، وأديبًا كبيرًا، وبلاغيًّا متينًا، فكان من تدويناته اللغوية:

«**أصول الإنشاء والخطابة**»، و«**موجز البلاغة**»، و«**شرح لمقدمة المرزوقي لشرح ديوان الحماسة**»، و«**شرح قصيدة الأعشىٰ**»، و«**ديوان النابغة الذبياني**»، و«**شرح معلقة امرئ القيس**»، و«**ديوان بشار، مقدمة وتحقيق**»، و«**الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني**» (**تحقيق**)، و«**قلائد العقيان في محاسن الأعيان للفتح بن خاقان القيسي**» (**تحقيق**)، و«**سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي**» (**تحقيق**)، و«**تحقيق شرح القرشي علىٰ ديوان المتنبي غرائب الاستعمال**».

ثالثًا: المجلات العلمية التي أسهم فيها:

أسهم الشيخ في الكتابة علىٰ صفحات عدد من المجلات العلمية منها: مجلة «**السعادة العظمىٰ**»، و«**المجلة الزيتونية**»، و«**هدىٰ الإسلام**»، و«**نور الإسلام**»، و«**مصباح الشرق**»، و«**مجلة المنار**»، و«**مجلة الهداية الإسلامية**»، و«**مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة**»، و«**مجلة المجمع**

---

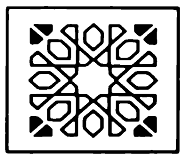
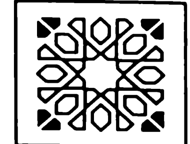
(1) إياد الطباع، «الإمام ابن عاشور»، ص(92).

العلمي العربي بدمشق»[1].

عبّرت هذه المؤلفات عن شخصية ابن عاشور، وشرحت للأجيال من بعده حقيقة ما تميز به الرجل من علم موسوعي في مختلف المجالات اللغوية والعلوم الإسلامية.



(1) انظر في ذلك: «جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور»، التي جمعها وقرأها ووثقها الدكتور محمد الطاهر الميساوي.

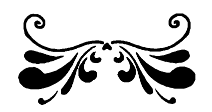



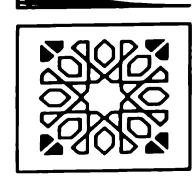
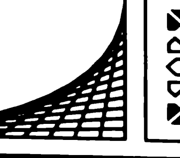
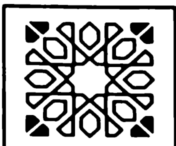
المبحث الثاني

أثر شخصية الإمام ابن عاشور في درس التفسير

وهو على مطلبين :

- المطلب الأوَّل : استعدادات ابن عاشور العلمية وزمن الإنجاز .
- المطلب الثاني : تجليات شخصيته على تفسيره .





المطلب الأوَّل

استعدادات ابن عاشور العلمية وزمن الإنجاز

- **الفرع الأوَّل: استعدادات ابن عاشور لمشروع التفسير:**

ابتدأ الإمام الطاهر ابن عاشور (ت: 1393) تفسيره في سن خمس وأربعين عامًا، وكانت استعداداته العلمية لبدء هذا المشروع شبه مكتملة، فهو اللغوي الضليع، والأستاذ البارع في علوم الشريعة، وكان مع ما يملكه من إمكانات لغوية متينة، ومعارف علميَّة أصولية مقاصدية، يديم النظر والبحث في كتب التفسير التي لها عناية بلغة القرآن علىٰ وجه الخصوص كتفاسير «**الكشاف**»، و«**المحرر الوجيز**»، و«**وأنوار التنزيل**» الذي درسه باستفاضة في رحاب جامع الزيتونة، وغيرها من أُمّات كتب التفسير.

كان ابن عاشور يشعر مع تلك المطالعات أن فراغًا ما في مكتبة التفسير لا يزال بحاجة إلىٰ ملء، وعبَّر غير ذي مرة عن استيائه مما يصنعه المفسرون من النقل عن بعضهم دون تحرير ولا تحقيق، فقال: «والتفاسير، وإن كانت كثيرة، فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة علىٰ كلام سابق بحيث لا حظَّ لمؤلفه إلا الجمع علىٰ تفاوت بين اختصار وتطويل»[1].

وعد ذلك الصنيع المُعاد «تعطيل لفيض القرآن الذي ما له

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

من نفاد»[1].

كانت الرغبة جامحة في نفسه للإقدام علىٰ مشروع تفسيري يسد الفراغ، ويحقق فيه ما في نفسه من خلجات وتطلعات، ففي كتابه «**أليس الصبح بقريب**» الذي عالج فيه إصلاح مسيرة التعليم الإسلامي، بث شيخ الزيتونة همومه الأولىٰ في موضوع التفسير، وشرح أسباب تأخره، وقدَّم سردًا بتوجهات المفسرين ومناهجهم في صناعة التفسير، وشكىٰ ما أصاب درس التفسير من تقليد وتكرار، وإعادة واجترار ، فذكر أن أحد أهم أسبابه هو الولع بالنقل، حتىٰ إن كان هذا النقل ضعيفًا أو مزورًا، هروبًا من الرأي ولو كان صوابًا حقيقيًّا، قال: «لأنهم توهموا أن ما خالف النَّقْل عن السابقين إخراج للقرآن عمَّا أراد اللَّه به»، فأصبحت كتب التّفسير عالة علىٰ كلام الأقدمين، ولا همَّ للمفسِّر إلا جمع الأقوال، وبهذه النظرة غدا التفسير «تسجيلًا يُقيَّد به فهم القُرْآن ويضيَّق به مَعْنَاهُ»[2].

إن من أهم الأسباب التي قبعت في الذهن العاشوري للإقدام علىٰ تقييد تفسيره هو أنه رأىٰ ولع نقل الأقاويل والتفنن في رصفها، دون تحقيق ولا تحرير، بل جرىٰ حشو كتب التفسير بكثير من المنقولات الضعيفة، والأقوال البعيدة، والكلام المنسوب للسلف، ما شوَّه فهم القرآن، وسيّجه في أفهام محدودة، ولاحظ أيضًا توسعهم في مادة «أسباب النزول» حتىٰ جمعوا بداخلها الضعيف والموضوع، مع أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص أسبابها، كي يبقىٰ القرآن مجردًا عن حدود الزمان والمكان، صالحًا لتعديته إلىٰ مراحل قادمة، وهو ما ضيق

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

(2) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (330).

معاني القرآن العليا[1]، ثم تحدث عن ظاهرة الضعف اللغوي وقلة المبرزين فيه من المفسرين، وما صنعه بعضهم من تقاصيه عن اللغة، ومجيئه بألفاظ ركيكة ليست مناسبة لها، «ومن تعاطىٰ التفسير فجاء بأقوال غثة وأفهام رثة»[2]، وتحدث عن ضعف البِنية العلمية التي شاهدها في كثير من المفسرين ضمن تفاسيرهم، وافتقارهم إلىٰ علوم «يظنونها بعيدة عن القرآن وهي ضرورية لمعرفة عظمته العمرانية»[3]، ثم شكىٰ من نفخ كتب التفسير بمواد وعلوم ليست من صلبه ولا علاقة لها به.

هذا التقييم الدقيق لكتب التفسير يدل علىٰ صلة الرجل المتينة بعلم التفسير، وسعة اطلاعه بمضامين تلك الكتب وأفكارها ومناهجها، وابن عاشور بهذا التقييم كان يقرأ الفراغ في درس التفسير، وتعتمل نفسه حماسًا وتوقُّدًا لتفسير ينفي هذه التوغلات الضعيفة فيه، ويجلِّي عن الألفاظ غموضها الذي لم تزده تراجم المفسرين إلا غموضًا. لقد كان الرجل من الحماس والتهيؤ والاستعداد ما مكَّنه من نقد مناهج المفسرين، وبيان نقاط ضعفهم، وإنجاز تفسير عند مستوىٰ هذا النقد والتقييم، «فإذا تقرر هذا لديك علمت أن الوصف الذي يجدر أن يؤسس عليه إصلاح علم التفسير ويكون منخولًا من التفاسير، هو أن تفسر التراكيب القرآنية جريًا علىٰ تبيين معاني الكلمات القرآنية بحسب استعمال اللغة العربية، ثم أخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة، ثم استخلاص المعاني المدلولة منها بدلالات المطابقة والتضمين والالتزام، مما يسمح به النظم البليغ، ولو تعددت

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (331).
(2) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (336).
(3) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (336).

المحامل والاحتمالات، ثم نقل ما يؤثر عن أئمة المفسرين من السلف والخلف مما ليس مجافيًا للأصول ولا للعربية، وأن يتجنب المفسر الاستطراد والاندفاع في أغراض ليست من مفادات تراكيب القرآن، فيجعل الآيات منافذ يخرج منها إلىٰ أغراض دعائية أو مذهبية أو حزبية، حتىٰ تصير الآيات القرآنية بمنزلة عناوين لمقالات صحفية؛ لأن تسمية ذلك تفسيرًا ضربٌ من التدليس علىٰ المطالعين الذين لا تبلغ مراتبهم العلمية مبلغ التمحيص والغربلة للتمييز بين مدلولات التراكيب، وما ليس منها في شيء، والتضليل لعامة المسلمين، وألّا يقتصر المفسر علىٰ تبيين المعنىٰ، بحيث يصير التفسير بمنزلة ترجمة كلام من لغة إلىٰ لغة أخرىٰ»[1].

كان ابن عاشور (ت: 1393) يرسم في ذهنه هذا التصور عن التفسير مبكرًا، إذ سجل هذا الكلام في كتابه «**أليس الصبح بقريب**»، وقد كتبه مبكرًا قبل أن يكتب في التفسير، إذ أكمل مسودته الأولىٰ عام 1323هـ، وقد جاوز السادسة والعشرين من عمره[2]، أما التفسير فقد شرع فيه في سنة 1341هـ أي بعد ثمانية عشر عامًا تقريبًا، من بث تلك الهموم في إصلاح التفسير، ما يدل علىٰ أن ابن عاشور قد عاش مدة طويلة يرسم في ذهنه تصورًا واضحًا قبل الشروع في مشروعه التفسيري الضخم، وأن مفردات كتابه الأوَّل «**أليس الصبح بقريب**» كان هو الخارطة المعرفية الأولىٰ للأهداف التي ظل يمضي في تحقيقها طوال حياته.

وفي مقدمة تفسيره شرح تهيبه من الإقدام علىٰ هذا المشروع، وأنه لم يقدم عليه إلا بعد تفكير وتردد طويل، وحاجة مُلحَّة، وذلك «طمعًا في

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (337).
(2) الميساوي مقدمة تحقيق «أليس الصبح بقريب»، ص (13).

بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبره، أو مطالعة كلام مفسِّرِه»[1] يشير إلىٰ أن مطالعته كتب المفسرين كانت تغريه بالإقدام، تصحيحًا لكلامهم، أو تطويرًا لأفهامهم.

بدا الإمام متهيبًا من هذا المشروع إلا أن ثقته بما تشكل لديه من معارف وعلوم وأدوات هو من شد أزره للإقدام عليه «اتقاء ما عسىٰ أن يُعرِّض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعد الذهن كمال الفتوة»[2].

وأخيرًا بدأ المشروع واشتد ساعد الاستخارة، وكثّف الشيخ الدعاء، وتفتقت العزيمة، «هنالك عقدتُ العزم علىٰ تحقيق ما كنتُ أضمرتُه، واستعنتُ باللَّه تعالىٰ واستخرتُه، وعلمتُ أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلتُ الوسع من الاجتهاد، وتوخيتُ طرق الصواب والسداد. أقدمتُ علىٰ هذا المهم إقدام الشجاع، علىٰ وادي السباع؛ متوسطًا في معترك أنظار الناظرين، وزائرًا بين ضُباح الزائرين، فجعلتُ حقًّا عليَّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتًا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار علىٰ الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»[3].

- **الفرع الثاني: المصادر وزمن الإنجاز:**

تتجلىٰ أهمية معرفة مصادر المادة العلمية لأي كتاب نقرؤه في

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 5).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 6).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 6).

«إمدادنا بالفهم الجيد لهذا الكتاب والتذوق الآخر لمادته، وتحدد لنا ملامح مؤلِّفِه بشكل أوضح وأقرب»(1).

إنك «لا تستطيع أن تتعرف علىٰ عقل الكاتب إلا إذا حلّلت مادته في ضوء المعرفة الواعية بمصادره التي كوّنت بناءه العلمي، وكيف كانت المادة العلمية التي انتخبها من هذه المصادر تتشكل عنده، وتنبسط وتتجلىٰ وتضيء بحيويته وبسخائه وموهبته»(2).

وإذا ما جئنا إلىٰ مصادر الرجل العلمية التي أسند بها تفسيره، فنجده اعتمد علىٰ عدد كبير من التآليف في مختلف الفنون، أضف إلىٰ بنِيته العلمية والفكرية التي تأسست منذ الصغر، وملكاته العقلية التي ساعدته علىٰ التحليل، والنقد، والاستنتاج، وقدراته التطبيقية في إعمال الآلة اللغوية والأصولية التي أمكن منها.

قدم ابن عاشور (ت: 1393) مجموعة من مصادره التفسيرية التي أفاد منها، وذكرها بأسمائها في مقدمة التفسير، وعدَّد منها عشرة كتب علىٰ الترتيب الآتي: «**الكشاف**»، و«**المحرر الوجيز**»، و«**مفاتيح الغيب**»، و«**أنوار التنزيل**»، و«**روح المعاني**»، و«**إرشاد العقل السليم**»، و«**الجامع لأحكام القرآن**»، و«**تفسير ابن عرفة**»، و«**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**»، و«**درة التنزيل**»، وبعض الشروحات والحواشي عليها(3).

وعند الوقوف علىٰ قائمة المصادر الأساسية التي رجع إليها إمامنا نجد صحبة متينة لكبار اللغويين، وأساتذة علم التفسير الأوائل، وقدرة

(1) محمد أبو موسىٰ، «المدخل إلىٰ كتابي الجرجاني»، منشورات مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1418هـ، (1/ 25).

(2) أبو موسىٰ، «المدخل إلىٰ كتابي الجرجاني»، (1/ 23).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

كبيرة في فهم أساليبهم وطرائق صناعتهم التفسيرية، وأبرز آرائهم واجتهاداتهم في التفسير، ولم يكن اطلاع الرجل علىٰ هذه المدونات النفيسة لجمع الأقوال كعادة كثير من المتأخرين في التفسير، وإنما كما عبَّر هو بنفسه للوقوف «بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها»[1]، فنَخَلَ أقوالهم وناقشها، وعقَّب علىٰ اجتهاداتهم وخطَّأها، وأثنىٰ علىٰ كثير منها وأيدها، وكانت مساراته في الاستدلال تختلف عن مساراتهم، وملاحظاته الخاصة تستقل عن آرائهم، وربما كانت بعض أفكارهم مصدرًا من مصادر إمداد الرجل بالأفكار التي طورها وبنىٰ عليها.

فـ«**الكشاف**» كتاب بلاغي متين، وضعه الزمخشري (ت: 538) تطبيقًا لنظرية «النظم» التي وضعها رائد الدرس البلاغي الأوَّل الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: 471)، وعلىٰ الرغم من أنه من تفاسير المعتزلة، إلا أن قوّته العلمية أجبرتْ أهل السنة علىٰ عدم تجاهله، والإفادة منه، والإعجاب بما قدمه من قدرات لغوية بلاغية كبيرة، ما دفع القاضي البيضاوي (ت: 685) لإعادة صياغة كثير من أفكاره في «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**»، إلا أن اختصاره الشديد دفع بالقاضي أبي السعود (ت: 982)[2] لتوسعته وإثرائه في «**إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا القرآن الكريم**»، أضف إلىٰ اعتماد الرجل علىٰ عدد من التعليقات العلمية النفيسة علىٰ تفسير «**الكشاف**»، كحاشية الخطيب القزويني

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 6).

(2) **أبو السعود**، محمد بن محمد بن مصطفىٰ العمادي الحنفي، فقيه وقاض ومفسر، من أعماله: «إرشاد العقل السليم»، ولد سنة 896 هـ، وتوفي سنة 982 هـ. ينظر: ابن العماد، «شذرات الذهب»، (10/ 584)؛ طاشكبري زاده، «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، دار الكتاب العربي، بيروت 1395هـ، ص (440).

(ت: 739)[1]، وشرح العلامة الطيبي (ت: 743)[2] الذي يعدُّ أنفس ما دونه أهل السنة من تتبع وتعقُّب لأفكار المعتزلة المدسوسة في التفسير وإبطالها، وحاشية القطب التفتازاني (ت: 791)[3]، ولم يقف هنا بل انتقد الزمخشريَّ وتعقبه في مواضع كثيرة[4].

أما إفادته من «**المحرر الوجيز**» لابن عطية الأندلسي (ت: 546) فلما يُعدُّ هذا الكتاب من أهم مدونات التفسير الموازية لتفسير «**الكشاف**» قوة وأداء، التي التزم فيها صاحبها بمنهجية علميَّة صارمة تأتي علىٰ استقصاء تحرير الألفاظ بصورة دقيقة، فهو يشبه إلىٰ حد كبير عمل الزمخشري (ت: 538) إلا أنه بمنهجية سنية خالصة بعيدة عن أفكار المعتزلة، وتقوم علىٰ تتبع اللفظ وتحليله معجميًّا، وإسناده بالشواهد الشعرية، «فمنذ بدأ أهل السنة يجاذبون المعتزلة أعنّة البحث والنظر، ويداولونهم ميادين الكلام والتأويل في أوائل القرن الرابع، ونفوذهم علىٰ مسالك التأويل

(1) **أبو المعالي**، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، جلال الدين الخطيب القزويني، قاض، فقيه ولغوي، من أعماله: «تلخيص المفتاح»، ولد سنة 666هـ، وتوفي سنة 739هـ. ينظر: ابن حجر، «الدرر الكامنة»، (4/ 3)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 216).

(2) **الحسين** بن محمد بن عبد اللَّه الطيبي، فقيه، مفسر ولغوي وأديب، من أعماله: «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، توفي سنة 743هـ. ينظر: ابن حجر، «الدرر الكامنة»، (2/ 68)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 239).

(3) **أبو سعيد**، مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر، سعد الدين التفتازاني، فقيه متكلم، وأصولي، نحوي، من أعماله: «الحاشية علىٰ الكشاف»، ولد سنة 712هـ، وتوفي سنة 791هـ. ينظر: ابن حجر، «الدرر الكامنة»، (4/ 350)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 547).

(4) انظر: فاضل البدراني، «تعقيبات ابن عاشور علىٰ الزمخشري في تفسيره التحرير والتنوير»، رسالة ماجستير، جامعة الموصل، 1428هـ.

يتقلص، وزاد ذلك السلطان تضعضعًا، وذلك النفوذ تقلصًا، بانتزاع أهل السنة زمام فن آخر. . ، وهو فن البلاغة»[1]، فتميز ابن عطية بتسليط الضوء علىٰ دقائق هذا الفن، وزاحم الزمخشريَّ في بعضها وكلاهما أبناء عصر واحد، إلا أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور (ت: 1390) يجزم في مدونة «**التفسير ورجاله**» أن ابن عطية لم يأخذ عن الزمخشري، ولم يعرف شيئًا عن تفسيره «بل نجزم أنهما اعتمدا علىٰ أصول مشتركة، واغترفا من منابع متحدة»[2]، والتفسيران عملان مستقلان في البناء والتركيب، متحدان في الموضوع والمنهج والعصر[3].

تتبع ابن عاشور ما علىٰ «**المحرر الوجيز**» من تعليقات كتفسير

(1) الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجاله»، ص(59).

(2) الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجاله»، ص (66).

(3) يشبه تفسيرُ الزمخشري تفسيرَ ابن عطية من حيث الأداء اللغوي والكشف البياني عن أسرار اللفظ القرآني إلا أن ما يتميز به كل تفسير عن أخيه أن:

- الزمخشري ألفه في شيخوخته وابن عطية في شبابه.
- الزمخشري معتزلي وابن عطية سني.
- الزمخشري مشرقي وابن عطية مغربي.
- الزمخشري أعجمي وابن عطية عربي.
- الزمخشري حنفي وابن عطية مالكي.

وكل هذه الفروقات تجلّت في كل تفسير بصورة واضحة.

وقد أثنىٰ عليه الإمام الكبير أبو حيّان الأندلسيّ حين قارن بين كتاب ابن عطية وكتاب الزمخشريّ فقال: «وكتاب ابن عطيّة أجمَعُ وأخلَصُ، وكتاب الزّمخشريّ ألخَصُ وأغوص، إلا إن الزمخشري قائل بالطفرة، ومقتصر من الذؤابة علىٰ الوفرة، فربما سنح له آبي المقادة فأعجزه اغتياصه، ولم يمكنه لتأنيه اقتناصه، فتركه عقلًا لمن يصطاده، وغفلًا لمن يرتاده»، أبو حيان الأندلسي، «البحر المحيط»، (1/ 38).

ابن عرفة (ت: 803)[1]، «وهو بكونه تعليقًا علىٰ تفسير ابن عطية أشبه منه بالتفسير لذلك لا يأتي علىٰ جميع آي القرآن وتفاسير الأحكام»[2]، وابن عرفة كان «يسلك في تفسيره مسلك الجمع والتحليل والإملاء، وإيراد كلام أئمة اللغة أو النحو علىٰ معاني المفردات ومفاد التراكيب، وكثيرًا ما يعتبر سؤالًا واحدًا من طلبته مثارًا لبيان عنصر من عناصر الموضوع ما كان ملتفتًا إلىٰ إثارته قبل ذلك السؤال. . ، وعلىٰ هذه الطريقة تكوّن من درس ابن عرفة تفسير نفيس حي المباحث، مستقل الأنظار، متين المباني، غزير الفوائد»[3].

نجح ابن عاشور (ت: 1393) في الاطلاع أيضًا علىٰ موسوعتي ابن جرير (ت: 310)، والقرطبي (ت: 671)، وهما من أهم ما أحرزته مكتبة التفسير من موسوعات علميَّة، وكانت إطلالته علىٰ الكتابين تستثمر في البناء علىٰ جهود من سبق في استطلاع حركة الفهم لدىٰ مدونات التفسير المتقدمة، وأحيانًا يوجه لها النقد والتعقيب، وكتاب الإمام ابن عاشور «لا يعد من بين كتب التفسير المعاصرة، فهو بالمنهج العلمي ألصق، وبطرق السابقين المتقدمين ألحق، لا يقف صاحبه من آثار الأسلاف في هذا الميدان موقف الطاعن أو الذام، ولكن موقف المهذِّبِ والمستدرِكِ»[4].

---

(1) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، فقيه مالكي، لغوي ومفسِّر، من أعماله: «المختصر الفقهي»، والتفسير الذي جمعه طلابه، ولد سنة 716هـ، وتوفي سنة 803هـ، ينظر: ابن حجر العسقلاني، «إنباء الغمر بأبناء العمر»، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1415هـ (2/ 192)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (9/ 61).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(3) الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجاله»، ص (126).

(4) الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر»، (1/ 318).

وترىٰ كتب الدرس البلاغي مادة حاضرة التطبيق والتقعيد والاستدلال في تفسيره من «**دلائل الإعجاز**» إلىٰ «**مفتاح العلوم**»، وشروحاته وتلخيصاته التي أكثر الإمام من جلبها ومناقشته نتائجها، إلىٰ كتب الدرس النحوي من «**الكتاب**» إلىٰ «**المغني**»، وغيره، إلىٰ مدونات الدرس الأصولي والفقهي.

ومع هذا البناء التراكمي للمعارف العلمية في درس التفسير، كانت شخصية ابن عاشور واضحة في تفسيره، فلم يكن بالرجل الذي يكثر النقول دون فحص وتحليل وتمحيص ونقد، بل كانت شخصيته ماثلة بين السطور وعلىٰ الصفحات، يبني علىٰ ما سبق، ويسجل آراءه الاجتهادية بكل ثقة وصبر وتنقيب، وعلىٰ الرغم من تأخره فإنه يُعدُّ منافسًا قويًّا لمن سبقه من فحول اللغويين والمفسرين بلغة علميَّة متينة، وصلابة معرفية راسخة.

لم يفقد الإمام ابن عاشور بين هذا الكم من المصادر حاسة الإنتاج، ولم يتنكب عن منابتها الثرة، ولم يتنح جانبًا لإعادة الاجترار، بل كان في تلك الكتابات يتتبع كيف تُصنع المعرفة، ويرقب مناهج طبقة المؤسسين، بعيدًا عن الانشغال بكتابات الشُّراح والملخِّصين، يبحث في تلك الأعماق كيف كان يعمل أولئك العلماء، وكيف كانت تعمل (آلات) عقولهم، وماذا كان يدور في أفكارهم لحظة الإنتاج، «ولا أجلَّ من المعرفة إلا أن تعرف كيف كشف العقل عن دقائق هذه المعرفة وكيف أوجدها»[1]، وإذا ما اشتد نزال علمي ألقىٰ بنفسه في لُجته، وطحنه في رحاه، لحسمه والكشف عن دقائقه، وفي ذلك الميدان ظهرت شخصيته.

---

(1) محمد أبو موسىٰ، «المدخل إلىٰ كتابي الجرجاني»، (1/ 19).

- **زمن الإنجاز:**

وإذا ما اتجهنا لزمن الإنجاز الذي قضاه الشيخ في بناء هذا المشروع العلمي النفيس فيذكر الإمام بنفسه أنه قضىٰ قريبًا من أربعين عامًا[1] في بناء هذا التفسير، وهي مُدَّة مشابهة لإنجاز الطبري (ت: 310) المذكور في الفصل السابق، وبحجم مشابه أيضًا، ولم تكن جميعها للتفسير، بل كانت هناك مؤلفات أخرىٰ كان يعمل عليها في هذه المدة، إذ صرح بنفسه بهذا الأمر فقال: «فكانت مُدَّة تأليفه تسعًا وثلاثين سنة وستة أشهر، وهي حقبة لم تخلُ من أشغال صارفة، ومؤلفات أخرىٰ أفنانها وارفة»[2].

شرع الشيخ في بناء هذا التفسير وقد بلغ من العمر خمسة وأربعين عامًا، تحديدًا في سنة 1341هـ/ 1923م، وانتهىٰ منه عصر الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام 1380هـ بمنزله ببلد المرسىٰ شرقي مدينة تونس[3]، وبدأ بنشره علىٰ حلقات في «المجلة الزيتونية»، وأول ما طبع منه حزبا «عمَّ»، و«سبِّح» بتونس سنة 1956م، ونشرت «**المقدمات**» مستقلة، ونُشر بالقاهرة المجلدان الأوَّلان منه، سنة 1965م، 1966م، وطبع كاملًا ابتداء من 1968م بتونس، وهو يحتوي علىٰ خمسة عشر مجلدًا بها تفسير ثلاثين جزءًا بتجزئة القرآن[4].

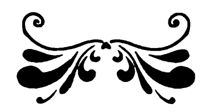
(1) يقول المؤلف في نهاية التفسير: «كان تمام هذا التفسير عصر الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف، فكانت مدة تأليفه تسعًا وثلاثين سنة وستة أشهر»، «التحرير والتنوير»، (30/ 636).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 636)

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 636)

(4) الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر»، (1/ 317)، والواقع أن هذا التفسير إلىٰ الآن بعد طبعة الدار التونسية للنشر والطبعات المصورة عنها لم يحفل بتحقيق علمي =

وقال في ختامه: «وإن كلام رب الناس، حقيق بأن يخدم سعيًا علىٰ الرأس، وما أدَّى هذا الحقَّ إلا قلَم المفسِّر يسعىٰ علىٰ القرطاس، وإن قلمي طالما استنَّ بشوط فسيح، وكم زُجر عند الكَلَالِ والإعْياء زَجْر المَنيح، وإذ قد أتىٰ علىٰ التمام فقد حَقَّ له أن يستريح. . ، وأرجو منه تعالىٰ لهذا التفسير أن ينجد ويغور، وأن ينفع به الخاصة والجمهور، ويجعلني به من الذين يرجون تجارة لن تبور»(1).



= متين يخرجه وَفْقَ قواعد التحقيق، وينقذه من الأخطاء المطبعية والتصحيف، ويوضح بعض الشوارد والألفاظ الغريبة التي تحتاج إلىٰ توضيح، ويأتي بالإحالات التي أحال الشيخ عليها، والمصادر التي استفاد منها، ويعقب علىٰ بعض الآراء الجريئة التي أدلىٰ بها المؤلف، وقد تتبعت بعض المواضع التي أحال الشيخ عليها في كتب أخرىٰ فلم أجدها في مواضعها التي حددها، فمثلًا: نقل ابن عاشور كلامًا للفخر الرازي، وقال إنه موجود عند الآية [19] من تفسير «سورة النساء»، وهو موجود عند الآية الثالثة من السورة، وكان يحيل علىٰ بعض كتبه وهي غير موجودة، كإحالته في «سورة النساء» عند الآية [119] علىٰ كتابه «النظر الفسيح»، والكلام غير موجود فيه (5/ 206)، بل هو في كتاب «مقاصد الشريعة»، وكأن الشيخ ينقل من حفظه، أو من طبعات أخرىٰ بحوزته، وليس هذا فحسب بل إن الشيخ في بعض المواطن كان يعد بتفصيل القول في مواطن قادمة، ولا يفصل عندها كما رأيته في بعض المواضع، ولعل طول تأليف التفسير وامتداد عمره يصيبه ببعض هذه الثغرات، ولكن تحقيقًا دقيقًا لهذا التفسير يسد كل تلك الفراغات والمشكلات، فعسىٰ اللَّه أن ييسر مركزًا بحثيًّا مختصًا يقدم علىٰ تحقيقه بمهنية وعلمية ويخرجه للناس كما يحب مؤلفه أن يراه.

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 636).



المطلب الثاني
تجليات شخصيته على تفسيره

• الفرع الأوَّل: تجليات شخصية ابن عاشور في تفسيره:

إذا تأملت تفسير العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) ألفيت العقل الراجح، والرأي الصائب، وسعة الفكر، وقوة البيان، مع الحجة القوية والبرهان القاطع، وقد استعد لهذا الدور الجليل بما اكتسبه من علم، وخبرة، وذوق، وملكة في اللغة وآدابها، وبما حصل من وراء ذلك من مدارك وتصرفات(1).

ويمكننا مما سبق أن نقرأ شخصية ابن عاشور وكيف تجلت في أنحاء التفسير.

أولًا: الموسوعية:

مسيرة ابن عاشور العلمية مسيرة موسوعية، عكفت علىٰ البحث والتقصي، واكتسبت بناءً علميًّا متينًا، تأسس بصورة جيدة، فكان الرجل ريانًا من علوم اللغة والشريعة، وكانت مطالعته وتدريسه الكتب الرئيسة في التراث الإسلامي أمثال: «**الموطأ**»، و«**البخاري**»، و«**الكشاف**»، و«**الكتاب**»، و«**دلائل الإعجاز**»، و«**مفتاح العلوم**»، و«**الموافقات**»، و«**مقدمة ابن خلدون**»، وكتب اللغة، والشعر، والبلاغة، لسنوات طويلة

(1) الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر»، (1/ 320).

قد أكسبته نظرًا آفاقيًّا كبيرًا، ومنحته مقدرة علىٰ تأسيس آرائه الاجتهادية في مجالات كثيرة، وهذا النظر الواسع والشبع من تلك العلوم انعكس علىٰ تفسيره بصورة واضحة.

يتحدث الحبيب ابن الخوجة (ت: 1432)[1] عما لاحظه من هذه الموسوعية بأن اللَّه: «وهبه متانة علم، وسعة ثقافة، وعُمق نظر، وقدرة لا تفتر علىٰ التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتعريفات، وما يلحق بها من ابتداعات وتصرفات، وهكذا صدرت مقالاته وتحقيقاته، وبحوثه وتآليفه متدفقة متوالية من غير انقطاع أو ضعف»[2].

ثانيًا: الثقة العلمية والنقد الأمين:

ابن عاشور (ت: 1393) يناور علىٰ ساحات تفسيره بثقة عجيبة، ويجابه كبار المفسرين واللغويين، يفحص، ويضعف، ويحلل، ويخطِّئ ويقوِّم، وبهذه القدرات العقلية التي اتسمت بها شخصيته في كثير من كتاباته وأطروحاته، قدَّم تفسيرًا مستقلًّا، وتحريرًا نفيسًا، فقد وقف بحق بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، ومن ثقته بنفسه: اعتداده بآرائه واجتهاداته الفقهية التي قدمها وأشاد بها وبحججها في أكثر من موضع من مؤلفاته.

(1) **محمد** الحبيب بن الشاذلي بن الهادي ابن الخوجة، فقيه معاصر، مفتي الجمهورية التونسيّة الأسبق، والأمين العام لمجمَّع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، من أعماله: «شيخ الجامع الأعظم»، ولد سنة 1340هـ، وتوفي سنة 1432هـ. ينظر: ترجمته علىٰ موقع الأثينية علىٰ الشابكة، ولم يترجم له أحد من كتب الترجمات المعاصرة لكونه متأخرًا من وفيات 1432هـ.

(2) الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر»، (1/ 315).

ثالثًا: شخصية تجديدية:

الإمام ابن عاشور ذو نَفَسٍ علمي تجديدي يأنف التكرار ويدينه، ويبتعد عن النقل المجرد من كتب الآخرين، فتجلت هذه الشخصية التجديدية فأنجبت أفضل تفسير عرفه المتأخرون، جرىٰ فيه علىٰ قدرات وإمكانات وملكات المتقدمين وبنفس أسلوبهم ومسارهم، مع رقي في اللغة ومتانة في الاستخدام والصياغة.

رابعًا: الإمكانات اللغوية:

ابن عاشور (ت: 1393) موسوعة لغوية متينة، إذ يملك تبحُّرًا واسعًا في ثنايا دقائقها وتفاصيلها، وهذا الأمر تجلىٰ بصورة جلية علىٰ تفسيره، فما أودعه فيه من ملاحظات لغوية، ونكت بلاغية، ومُلح نحوية، وترجيحات إعرابية، دليلٌ علىٰ الإمكان اللغوي الكبير الذي حازه الرجل بين أبناء عصره، وعند التأمل في سيرته الذاتية نلمح مصاحبته كتب اللغة ودوام المطالعة في مؤلفاتها وتتبع دقائقها وأفانينها، وله الشروحات والتحقيقيات علىٰ بعض دواوين العرب.

يصف الحبيب استعداده اللغوي قبل البدء بالتفسير قائلًا: «وقد استعد لهذا الدور الجليل بما اكتسبه من علم وخبرة وذوق وملكة في اللغة وآدابها، وبما حصل له من وراء ذلك من مدارك وتصرفات، وهي نتيجة طبيعية لممارساته لفنون القول، ولذلك تراه وهو المزود بهذه الثقافة العالية الواسعة، والخبرة العميقة الطويلة، يسلك في تفسيره وفي تحريره للمعاني والمقاصد الطريقة التطبيقية. معلنًا عن ابتكاراته وأفهامه الخاصة بقوله: وعندي»[1].

---

(1) الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر»، (1/ 320).

خامسًا: شخصية مقاصدية:

ابن عاشور (ت: 1393) من كتاباته وفتاويه تستطيع أن تقرأ فيه العقل المقاصدي الجامع، والنظر المحيطي العام، فمن مكتسباته في الدرس المقاصدي تطويراته لهذا الفن من بعد الشاطبي (ت: 790)، فبات مسكونًا بالفكرة المقاصدية، وأصبحت أطروحاته الفقهية والفكرية تصب في ذات المجال، ومن يتأمل في أسلوبه العلمي يقرأ فيه ترقبًا ثاقبًا للمسار العام لأحكام التشريع، وهدايات النصوص.

كان ابن عاشور يشعر بأهمية القراءة الحضارية للنص القرآني في سياق الصراع الحضاري الذي شهدته أحداث عصره، والهزيمة الحضارية التي عاشتها الأمة بعد سقوط الخلافة العثمانية وتراجع دور المسلمين في أكثر من ميدان منذ سقوط «الأندلس»[1]، فكانت مبادرته لإغاثة المسلمين «ببُلالة تشريع مصالحهم الطارئة متىٰ نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظرتهم تلكم المقانب»[2]، ثم أثّرت هموم الإصلاح التي

---

(1) **الأندلس**: اسم أطلقه المسلمون علىٰ شبه الجزيرة الإيبيرية التي تقع في أوروبا الغربية عام 92هـ/ 711م، إذ كانت جزءًا من أملاك الدولة الأموية بعد أن دخلها المسلمون علىٰ يد القائد المسلم طارق بن زياد، ونشأت فيها حضارة إسلامية معرفية علمية كبيرة، وبقي المسلمون فيها حتىٰ سقطت في عام 897 هـ/ 1492م، وظلت تحت الحكم الإسلامي لثمانية قرون. ينظر: راغب السرجاني، «قصة الأندلس من الفتح إلىٰ السقوط»، مؤسسة اقرأ، القاهرة الطبعة الأولىٰ: 1432هـ.

(2) ابن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ص (165). **والمقانب**: جمع مفرده مقنب، وهو اسم الجماعة الكبيرة من الفرسان، واستعاره ابن عاشور هنا لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق. ينظر: الميساوي، «ابن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية»، ص (86).

انخرط فيها في تشكيل شخصيته، فجاءت تلك الشخصية تعبر عن تلك الخلجات علىٰ ضفاف التفسير، وكلما لاحت له هدايات القرآن واستنباطاته واستدلالاته أبرز تلك النكت المقاصدية، والمشاهد الحضارية للقارئ وكشف عن مساربها.

وبالجملة فإنك تستطيع وأنت تتأمل في تفسير الإمام ابن عاشور (ت: 1393) أن تقرأ شخصيته فيه، وأن تستقي أبرز مواصفاته العلمية، فهو تفسير يُعرِّف بصاحبه، تقرأ فيه العقل الراجح، والرأي الصائب، وسعة الفكر، وقوة البيان، ونصاعة الحجة والبرهان، مبتكر ماهر، يتحدث في ثقة، ويحقق في يقين، ويقف أمام كبار اللغويين والمفسرين في شموخ، يجيد استخدام قدراته العقلية من التحليل والتقويم والاستنتاج والنقد بمهارة عالية، ولا يغادر قولًا إلا بعد أن يفحصه ويكشف عما يحيط به من ملابسات، ويورد عليه الإشكالات، ولا ينقله عابرًا ويمضي دون أن يكشف طبيعته، وربما يقرأ أحوال ولادته ودوافع نشأته.

- **الفرع الثاني: آراء الأوساط العلمية في التفسير:**

حفلت الأوساط العلمية، والهيئات العُلمائية بالإمام محمد الطاهر بن عاشور، وكانت مدوناته العلمية محل قبول وترحيب وإعجاب.

شدَّ فكر الإمام ابن عاشور (ت: 1393) انتباه كثيرين في جميع أنحاء العالم، واستعاد للأروقة العلمية والجامعات الشرعية ثقتها بأنه لا يزال من العلماء من يحملون راية التجديد، وأن الأوَّل ترك للآخر كثيرًا من المعارف والمكتشفات والعلوم، وإن أفق المعرفة لم يحترق كما فاه أقوام.

فصديقه المقرب منه الشيخ محمد الخضر حسين (ت: 1377) شيخ الجامع الأزهر في عصره، وصفه معجبًا متعجبًا بأن له فصاحة منطق، وبراعة بيان، وغزارة علم، وقوة نظر، وصفاء ذوق، وسعة اطلاع في آداب اللغة. . ، ويضيف «كنت أرىٰ فيه لسانًا لهجته الصدق، وسريرة نقية من كل خاطر سيئ، وهمة طماحة إلىٰ المعالي، وجدًّا في العمل لا يمسه كلل، ومحافظة علىٰ واجبات الدين وآدابه. . ، وبالإجمال ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم»[1].

أما الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (ت: 1385) فذهب يثني علىٰ الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) ويعدد مناقبه، ويعبر عن دهشته بهذا الرجل الموسوعي يقول: «عَلَمٌ من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع علىٰ منقولها، أقرأ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي»[2].

أما الشيخ محمد الغزالي (ت: 1416)[3] فقدّم إعجابه وثناءه علىٰ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، وكان مندهشًا من قدرات الرجل العلمية وملكاته اللغوية قائلًا: «هو رجل القرآن الكريم، وإمام الثقافة الإسلامية

(1) محمد الخضر حسين، «تونس وجامع الزيتونة»، ص (157).

(2) ذكرىٰ الإمام، «وزارة الشؤون الثقافية إدارة الآداب»؛ وانظر: الحبيب الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر» (1/ 170).

(3) **محمد** الغزالي أحمد السقا، فقيه وعالم وأديب أزهري ومفكر، من أعماله: «فقه السيرة»: و«التفسير الموضوعي»، ولد سنة 1335هـ، وتوفي سنة 1416هـ، ينظر: «مجلة الأدب الإسلامي»، العدد الصادر بتاريخ: 18/ 08/ 2003م.

المعاصرة. . . الرجل بدأ يتكلم عن اللغة، ويتكلم بها أديبًا. . . أقرأ كلماته في «**التحرير والتنوير**» فأستغرب لأنه وطّأ كلمات مستغربة وجعلها مألوفة، وحرَّر الجملة العربية من بعض الخبات الذي أصابها، لكن الرجل لم يلق حظه، ابن عاشور لا يمثل صورة من اللحم والدم، وإنما يتمثل تراثًا أدبيًّا علميًّا عقائديًّا أخلاقيًّا»[1].

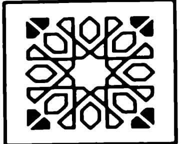
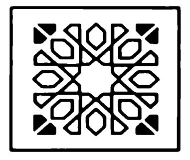
إلىٰ غير تلك الشهادات التي أدلىٰ بها العلماء بمختلف مذاهبهم وبلدانهم، فقد سقىٰ الإمام ابن عاشور بمدوناته العلمية الأفئدة والعقول، وجاء غيثًا سكن القلوب وقرّت به الأعين، وصارت تلك المؤلفات مراجع علميَّة يفر الناس إليها إذا داهمتهم المستجدات المعاصرة، والآراء المتضاربة.

وتناول الباحثون شخصية ابن عاشور (ت: 1393)، وإسهاماته العلمية، والفكر الإسلامي الذي قدمه بالبحث والثناء والنقد والتكميل، وكانت آراؤه الاجتهادية، ولغته العالية محل إعجاب وتنقيب، فكُتبت مئات الرسائل في دراسة أفكاره وكتبه وردوده وتعليقاته وتحليلها، ورصد مبتكراته في التفسير، واللغة، والأصول، والمقاصد، وغيرها من العلوم، وقد رصدتُ ما يقرب من 70 رسالة علميَّة، وبحثًا محكَّمًا، كُتبت في الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، غير الكتب المستقلة، والمقالات، والندوات، والمؤتمرات، ولا يزال البحث العلمي فيه جاريًا من جوانب مختلفة، وهذا يعبر عن مدىٰ الثراء العلمي في فكر الرجل الذي تناوله بهذه الكثافة، حتىٰ غدا ابن عاشور نصًّا علميًّا سميكًا بحاجة إلىٰ تفكيك وفحص وإفادة وتحليل.

رحم اللَّه الإمام ابن عاشور فقد كان مكتبة علميَّة موسوعية مستقلة.

---

(1) «مجلة الوعي الإسلامي»، عدد 28 أبريل1986م، السنة الحادية عشرة، ص (44).

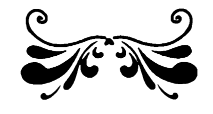



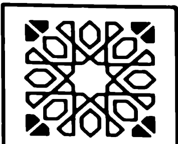
الفصل الثالث

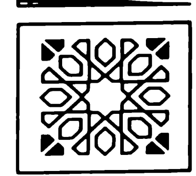
منهاج التفسير عند الشيخين

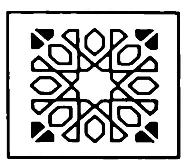
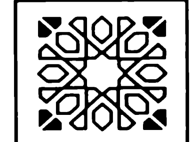
يمضي هذا الفصل في تحليل منهاج التفسير لدىٰ الإمام الطبري والإمام ابن عاشور، ويحاول قراءة طريقة أدائهما في تنفيذ التفسير، وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأوَّل: المنهجية التفسيرية المعنىٰ والتهديف.
- المبحث الثاني: تفسير الطبري المنهج والتقييم.
- المبحث الثالث: تفسير ابن عاشور المنهج والتقييم.







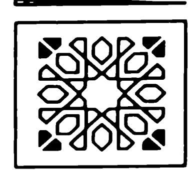
المبحث الأوَّل

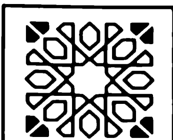
المنهجية التفسيرية المعنى والتهديف

وفيه مطلبان:

- المطلب الأوَّل: المنهجية التفسيرية المعنىٰ والتعريف.
- المطلب الثاني: قراءة المناهج والآراء، الطريقة والأهداف.









المبحث الأوَّل

المنهجية التفسيرية المعنى والتهديف

يعالج هذا المبحث المقصود الدلالي لمصطلح المنهجية، ويعمل علىٰ إيضاح كيف تُقرأ المنهجيات والآراء؛ للتمييز المبكر بين القراءتين أثناء الكشف عنهما في الأعمال العلمية، وبيان فائدتهما في القياس والتطبيق، وسيشتمل علىٰ مطلبين:



المطلب الأوَّل

المنهجية التفسيرية المعنى والتعريف

● الفرع الأوَّل: البِنية اللغوية والدلالة المصطلحية:

البِنية اللغوية:

يُقصد بالمنهاج: الطريق الواضح، وهي الترجمة التي أوردها ابن جرير (ت: 310) نفسه إذ يقول: «المنهاج: أصله الطريق البين الواضح يقال: طريق نهج ومنهج»(1). أما الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502) فقدم تحليلًا جيدًا لهذه اللفظة وموطن استعمال القرآن الكريم لها، فقال: «النهج: الطريق الواضح: ونهج الأمر وأنهج وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه، قال تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: 48]، ومنه قولهم: نهج الثوب وأنهج: بان فيه أثر البلىٰ، وقد أنهجه البلىٰ»(2).

وهذه خلاصة التفكيك اللغوي الذي قدمه ابن منظور (ت: 711) في «**لسان العرب**»، وأضاف بأنه: «من استنهج الطريق صار نهجًا له، وطريق ناهجة، أي: واضحة بينة»(3)، ويفرق سعيد بن مسعدة الأخفش (ت: 215) بين الشِّرعة والمنهاج، ذاكرًا أن الشِّرعة: الدين، من شرع

(1) الطبري، «جامع البيان»، (8/ 493).

(2) الراغب الأصفهاني، «مفردات ألفاظ القرآن»، ص (825).

(3) ابن منظور، «لسان العرب»، (2/ 383).

يشرع، والمنهاج: الطريق، من نهج ينهج[1].

الدلالة المصطلحية:

من هذا التحليل اللغوي صيغت شخصية الكلمة الاصطلاحية، فيرىٰ فريد الأنصاري (ت: 1430) أنه: «منظومة القواعد والضوابط التي تُنظم العمل»[2] أي: المسار والمسلك الذي يقود إلىٰ تنظيم العمل وترتيبه، وَفْقَ طريق واضح محدد، فهو تعبير عن أسلوب البحث الذي يتبعه شخص ما، وطريقته في تنظيم الأفكار.

- **الفرع الثاني: دلالة مناهج المفسرين:**

لم تقف أفهام العلماء عند حدود المعنىٰ الحقيقي للطريق، بل انداحت تلك الدلالة علىٰ معناه المجازي، هذا ما قرأه الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت: 795)[3] من قوله ﷺ: «**من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهَّل اللَّه له به طريقًا إلىٰ الجنة**»[4]، فقرر أن الطريق الذي تصوّره الحديث يمكن أن يكون تعبيرًا عن المناهج العلمية التي رسمها

---

(1) ينظر: سعيد بن مسعدة الأخفش «معاني القرآن»، تحقيق: هدىٰ قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1411هـ، ص (283).

(2) فريد الأنصاري، «أبجديات البحث في العلوم الشرعية»، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1417هـ، ص (40).

(3) **أبو الفرج**، عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن السلامي البغدادي الشهير بابن رجب، فقيه حنبلي ومحدِّث ومفسر، من أعماله: «جامع العلوم والحكم»، ولد سنة 736هـ، وتوفي سنة 795هـ. ينظر: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، (18/ 109)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 578).

(4) أخرجه مسلم عن أبي هريرة «كتاب العلم» برقم 2699.مسلم بن الحجاج، «صحيح مسلم»، دار المنهاج، ودار طوق النجاة، الطبعة الأولىٰ: 1433هـ، (8/ 71).

العلماء وحددوا مساراتها لتصبح سالكة لاستقبال العلم، قال: «ويدخل فيه سلوك الطريق المعنوية المؤدية إلىٰ حصول العلم، مثل حفظه، ومدارسته، ومذاكرته، ومطالعته، وكتابته، والتفهم له، ونحو ذلك من الطرق المعنوية التي يتوصل بها إلىٰ العلم»(1).

ترسم حدود الدلالة المصطلحية لمصطلح «مناهج المفسرين» مما أنجبته الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمادة «نهج»، فالطريق الواضح الذي رسمه المعنىٰ اللغوي ترجمته الأدوات الاصطلاحية التي وضّحت مساراته وبيّنت اتجاهاته، ونظّمت أُطره، ومن ذلك نستطيع الولوج إلىٰ فهم المقصود من «مناهج المفسرين»، إذ يُعبّر هذا المصطلح المركب عن الخطط العلمية التي وضعها المفسِّر لرسم تفسيره، وتحديد مساره فيه، وتتضمن هذه الخطط جملة القواعد والمنطلقات والأدوات التي بيد المفسِّر، ويعتمد عليها لإنتاج التفسير، والحصول علىٰ النص المفسَّر(2).

أو هو تعبير عن: الطُّرق والمسالك التي يتّبعها المفسِّرون في تفسير كتاب اللَّه تعالىٰ في الإطار العام لتناول الآيات أثناء التفسير، وطريقة التعامل مع الأدوات التفسيرية للوصول إلىٰ كشف المعنىٰ الصحيح للفظة القرآنية.

وأُعبّر هنا بمنهجية الطبري وابن عاشور بأنها: قراءة المسلك العام

(1) ابن رجب الحنبلي، «جامع العلوم والحكم»، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1436هـ، (2/ 334).

(2) ينظر للفائدة في تحقيق تعريف «مناهج المفسرين» التحليل الذي أورده الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي في كتابه: «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، ص (17)، إذ فرَّق بين الطريقة والمنهج، فالمنهج عند الطبري مثلًا ذكر الأقوال المأثورة للصحابة والتابعين في التفسير، وأما الطريقة فهي تطبيقه القاعدة السابقة وذكر نماذج وأمثلة لها من تفسيره.

لرسمهما التفسير وخطط تنفيذه، مع التدقيق في طريقة التعامل مع الأدوات التفسيرية التي تستعمل في كشف المعنىٰ بحسب اجتهاد كل واحد منهم وطريقته في استخدامها.





المطلب الثاني

قراءة المناهج والآراء، الطريقة والأهداف

• الفرع الأوَّل: كيف تُقرأ المنهجيات؟

قبل أن أشرع في وصف منهجية الإمامين الطبري (ت: 310) وابن عاشور (ت: 1393) التي صاغت شخصية تفسيريهما، أود أن أجيب عن هذا السؤال المعرفي: كيف نقرأ منهجًا ما بطريقة علميَّة مثمرة تسهم في الخروج بنتيجة معرفية لها قيمتها العلمية في صنع المعرفة؟ كيف كانت تعمل عقول هؤلاء العلماء؟ كيف كانوا يفكرون، وهم يستنبطون، ويستخرجون، ويصنعون معرفة جديدة؟ «وليس في باب العلم أنفع ولا أفعل من أن نتعلم كيف استنبط العلماء العلم؛ لأن ذلك هو الذي هدىٰ كل جيل إلىٰ تجديد علومه، وبسط معارفه»[1]، فقراءة مناهج المفسرين بوصفها آلية في البناء والإنتاج، ينبغي أن تكون قراءة وصفية صامتة، تتحدث عن الآلية المتبعة في صياغة شخصية التفسير، وتشكيل محتواه، خصوصًا إذا كنا سنصنع من قراءة هذا المنهج قواعد عامة تصلح لتوطين الصناعة التفسيرية في زمن قادم.

وقدرتنا علىٰ هذا الاستنتاج -وَفْقَ هذه النتيجة- سيجعل من استخراج هذا المنهج ذا قيمة إيجابية يقودنا لفهم آلية عمل ذلك المفسِّر وتقييم تفسيره، ويُسهّل لنا أيضًا فيما بعد نقد تلك الآليات وبيان مواضع

(1) محمد أبو موسىٰ، «المدخل إلىٰ كتابي الجرجاني»، ص (3).

الخطل في استعمالها، فهي منهجية تعلم وتطوير.

وإذا كانت قراءة التفسير تساعد القارئ علىٰ فهم غموض النص القرآني، وتكشف له آفاقه وهداياته، فإن قراءة مناهج المفسرين وطرق أدائهم تدله علىٰ طبيعة الصنعة العلمية، وتمنحه اكتساب مهارة البناء والإنتاج، وتضعه علىٰ خط صناعة التفسير بعد أن كان فيه من المقلدين، إذ يفترض عند «صناعة المفسِّر» أن يمر **بمستويات معرفية ثلاثة**:

الأوَّل: معرفة المعاني التي انتهىٰ إليها المفسرون، ويسمىٰ مستوىٰ «نقل المعرفة».

الثاني: القدرة علىٰ البحث في التفسير، وقضاياه، ويسمىٰ مستوىٰ «البحث عن المعرفة وفيها».

الثالث: القدرة علىٰ بناء التفسير، ويعبر عنه بمستوىٰ «إنتاج المعرفة»[1].

وكل هذه المستويات الثلاثة تحتاج إلىٰ مناهج المفسرين وطرق تناولهم للتفسير وأبحاثهم في مضامينه.

وللإجابة عن هذا السؤال: كيف تقرأ المنهجيات؟ فالمنهج يُقرأ ابتداءً بالاطلاع الجيد علىٰ التفسير، وقراءته بإمعان، وملاحظة تحركات المفسِّر في ثناياه، وفهم طريقة عمله في بنائه، واستقراء الجزئيات المتكررة تباعًا بداخله، وتكوين قاعدة عامة من تلك التفاصيل، وما لم يكشف المؤلف عن منهجه في «خطبة التفسير» فإن الاستقراء والجرد الفهرسي كفيلان بكشف ذلك المنهج وتحديد طبيعته ومدىٰ ثباته أو

(1) ينظر في تقسيم هذه المستويات الثلاثة: الدكتور أحمد بزوي الضاوي أستاذ التعليم العالي، جامعة شعيب الدكالي الجديدة، المغرب، منشور علىٰ موقع مركز تفسير.

اضطرابه في إعماله، والاستقراء التام يجعل من القراءة أكثر صلابة ومتانة وجزمًا، وحيث كان الاستقراء جزئيًّا ناقصًا فستكون دائرة التردد أكثر سعة واضطرابًا، ثم فرز وتجميع الأدوات التي استخدمها المفسر أثناء تفسيره كاللغة، والقراءات، وعلوم القرآن وغيرها، وتتبع طريقته في استخدام كل أداة علىٰ حدة لتكوين قاعدته المطردة في العمل والاستعمال.

إذن فالصبر، وطول المطالعة، وشدة اليقظة، وتكرار النظر، واستخراج النظائر، وتتبع طريقة الأداء، وملاحظة أسلوب العمل، كل ذلك يوسع آفاق المعرفة، ويكشف خفاياها، وأسرارها، ويساعد علىٰ فهم تركيبها، وطريقة بنائها، وقد قال الأخفش الأوسط (ت: 215): «مات سيبويه[1] وهو أعلم بـ«**الكتاب**» منِّي، وأنا الآن أعلم بـ«**الكتاب**» منه»[2]، فقد غدا الرجل «بيت خبرة» في محتويات كتاب شيخه، فطول ملازمته إياه، وخبرته بدقائقه، وعرض مسائله، وتحقيق إشكالاته، ومعرفة نقاط قوته وضعفه، جعلته أعرف بالكتاب ومنهجه من صاحبه نفسه.

إن قراءة التفسير كاملًا والصبر علىٰ مطالعته هو الطريق الوحيد لفهم منهج المفسر في بنائه، وطريقة عمله فيه.

- **الفرع الثاني: كيف نقرأ الآراء؟**

أما قراءة الآراء الاجتهادية والأفكار المختلفة لمؤلف ما، فتختلف

---

(1) **أبو بشر**، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب سيبويه إمام النحاة، وأول من بسّط علم النحو، من أعماله: «الكتاب»، ولد سنة148هـ، وتوفي سنة 180هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (8/ 352)؛ ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، (3/ 463).

(2) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (3/ 1375)، وانظر: محمد أبو موسىٰ، «المدخل إلىٰ كتابي الجرجاني»، ص (7).

تمامًا عن ذلك العمل الصلد الصامت لقراءة منهجه، إذ هنا تلتبس الأفكار بسياقات عصره، وملابساتها، واللحظة التي ولدت فيها، وقراءة الإطار العام والخاص الذي كوّن شخصية المؤلف أو ما يمكن أن نسميه «اجتماعية المعرفة»، فذلك له دور رئيس في قراءة تلك الأفكار وفهمها وأسباب نشأتها، وطرق التعامل معها.

إن فصل الآراء عن سياقاتها الاجتماعية، ومشكلاتها الواقعية، وتصديرها إلىٰ مجتمعات بعيدة عملٌ أضرَّ بالعقل المسلم، وكانت نتائجه مضرة بالطرفين، بالمؤلف الذي كان يعالج قضايا محددة في عصره، وجرىٰ اجتزاء أفكاره عن سياقاتها المناسبة، وبالمتلقي الذي أغلق عقله وذهب يجتزئ ويستورد الإفتاء والاجتهاد المرحلي.

قراءة الآراء الاجتهادية والأفكار دون فهم أحوال نشأتها، أنتج قراءة ناقصة، وتقييمًا مجحفًا، وصورة سطحية، وتحيزًا معرفيًّا واضحًا، جعل تلك الجهود العملاقة التي قدمها الأوائل عرضة للأحكام الجائرة، والتعامل المتطرف بعين الرضا جملة، أو بعين السخط أخرىٰ، والاستدلال بها علىٰ وقائع وأحداث لا تنسجم معها ولا تناسبها، وكم كان الإمام ابن عاشور (ت: 1393) عندما تعامل مع تلك الجهود العلمية بعين الإنصاف والعدل، ونظر إليها بوصفها آراء اجتهادية كانت مواليد اللحظة، وقصارىٰ الجهد، فدخل بإمكاناته المعرفية منكسرًا أمام تلك القامات العلمية الجسورة، محفوفًا بمهابتهم واحترامهم، وحدد علاقة أفكاره بأفكارهم، ورسم خارطة التعامل مع آرائهم، فقال: «فإني أعلم عظمتهم وجلالتهم، ولكني لا أعتقد فيهم العصمة أبدًا، يقرأون كما نقرأ، ويفهمون كما نفهم، وأنا من الجانب الذي أجلهم به وأنظر إليهم منه نظر المبهوت؛ ذلك لأنهم هم الذين فنّنوا العلوم، وقعدوا القواعد، وأتوا في الزمن الوجيز، بالمطلب العزيز، بفضل إقبالهم علىٰ العلم،

وانقطاعهم عن زخارف الدنيا، ونصحهم لمن بعدهم من ذلك الجانب نفسه أقول: إنهم غرسوا لننمي، وأسسوا لنشيد، وابتدأوا لنزيد»[1]، وحدد مرة أخرىٰ في (التفسير) الطريقة التي يتعامل بها مع تلك الآراء فقال: «وهي أن نعمد إلىٰ ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده»[2].

المفسِّر هو ابن عصره وبيئته ومذهبه، ومنها استمد أفكاره ومصادر معلوماته، وتفسيره تفاعل وتعبير عن الأحداث والأفكار التي اعتملت في عصره، فلذا لابد من الذهاب لعصر المفسِّر والاقتراب منه، وقراءة الأفكار والأحداث الدائرة هناك بدلًا من سلخ المفسِّر عن أحوال عصره وملابساته، وكأنه يكتب في عزلة عن مجتمعه الذي عاصره.

ومن تلك القراءة في الحال والملابسات نستطيع أن نفرّق بين ما يندرج من أقواله تحت بند (الأصل) وما يندرج منها تحت بند (الاضطرار) والتفاعل، فنضع كل قول في سياقه المناسب، وما ينتج عنه.

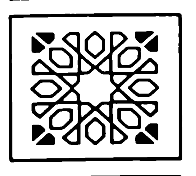
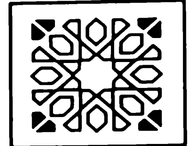
وقد استعرضت في موطن سابق من هذا البحث شخصية الإمامين الطبري (ت: 310)، وابن عاشور (ت: 1393)، ومجمل الأُطُر التي شكَّلت شخصيتهما، وأثرها في آرائهما في التفسير، ما سيسهم ذلك في الاقتراب من شخصية الرجلين، وفهم آرائهما الاجتهادية، وقراءة المنهج سيسهم في فهم طريقة عملهما، وكلا الأمرين يشكلان فهم الصنعة العلمية، والبنية الفكرية للإمامين، ويجعلان من القراءة العلمية لهما قراءة منطقية مفيدة، بعيدة عن التهويل، أو الإعجاب.



---

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (287).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

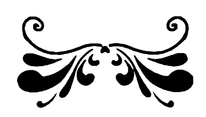



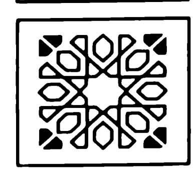
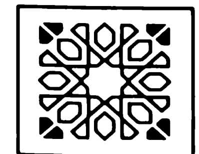
المبحث الثاني

تفسير الطبري المنهج والتقييم

وفيه ثلاثة مطالب :

- المطلب الأوَّل : تفسير الطبري قراءة في المنهجية .
- المطلب الثاني : هوية تفسير الطبري .
- المطلب الثالث : تقييم تفسير الطبري .





المبحث الثاني

تفسير الطبري المنهج والتقييم

في هذا المبحث سنحفر في منهجية «**النظرية التفسيرية**» التي قدمها الطبري (ت: 310) من خلال موسوعته التفسيرية الأولىٰ «**جامع البيان**»، وسأحاول ابتداء أن أقرأ في طريقة ابن جرير التخطيطية لرسم الخطوط الأولىٰ للتفسير، ثم كيف استعمل أدواته النقلية والعقلية في اكتشاف المعنىٰ وتحريره، وكيف استطاع أن يؤسس لاستراتيجية تفسيرية ما برح المفسرون يحذون حذوها عبر التاريخ.

ويحتوي هذا المبحث علىٰ ثلاثة مطالب:



المطلب الأوَّل

تفسير الطبري قراءة في المنهجية

- **الفرع الأوَّل: الإطار العام لتنفيذ التفسير:**

فلنتقدم الآن باتجاه المنهج الذي رسمه ابن جرير الطبري (ت: 310) لتنفيذ موسوعته التفسيرية الأولىٰ «**جامع البيان**».

قدم الطبري لتفسيره بمقدمة منهجية، أوضح فيها شيئًا من مسلكيته في التفسير، وبيّن أدواته المستخدمة في العمل التفسيري المقدم عليه، وهي من أوائل المقدمات المنهجية التي جادت بها قريحة الرجل في التأصيل لمنهاج التفسير، ولنقف علىٰ بعض نصوص المقدمة ونستطلع ما يريد قوله فيها:

قال: «ونحن -في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه- منشئون -إن شاء اللّٰه ذلك- كتابًا مستوعبًا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعًا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيًا، ومخبرون في كل ذلك بما انتهىٰ إلينا من اتفاق الحجة، فيما اتفقت عليه الأمة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، مُبَيِّنو علل كل مذهب من مذاهبهم، ومُوَضِّحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه»[1].

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 7).

هنا حدد الإمام ابن جرير الطبري (ت: 310) رؤيته العامة من إنشاء هذا التفسير، وشرح الحاجة الملحة له في عصره، إذ هدف إلىٰ جعله مرجعًا أوحَدَ يجمع أقاويل الناس في التفسير، ويأويهم إليه عند الاختلاف، ليصبح المرجع الأوَّل في التفسير، وينوي المؤلف في مضامين موسوعته هذه حسم كثير من قضايا التفسير فيه، وغربلة الخلاف التفسيري الكثيف، وتقديم مادة علميَّة واضحة المعالم للقارئ، لا سيما وصحائف التفسير في عصره كثيرة منتشرة، متضاربة الأقوال، متعددة الآراء[1]، وكذلك مدونات الترجمة اللغوية لمعاني اللفظ القرآني[2].

ثم استعرض في المقدمة جملة من الأدوات والقواعد، ومباحث علوم القرآن الكاشفة عن بِنية النص القرآني، والمستعملة في الترجيح،

(1) **منها علىٰ سبيل المثال:** «صحيفة علي بن أبي طلحة (ت: 143) عن ابن عباس»، و«تفسير أبي العالية» (ت: 93)، و«تفسير سعيد بن جبير» (ت: 95)، و«تفسير مجاهد» (ت: 103)، و«تفسير عكرمة» (ت: 105)، و«تفسير الحسن البصري» (ت: 110)، و«تفسير عطاء» (ت: 114)، و«تفسير قتادة» (ت: 118)، و«تفسير إسماعيل السدي» (ت: 127)، وتفاسير أتباع التابعين كـ «تفسير سفيان الثوري» (ت: 161)، و«تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم» (ت: 182)، و«تفسير يحيىٰ بن اليمان» (ت: 189)، و«تفسير وكيع بن الجراح» (ت: 196). ينظر: محمد الزحيلي، «الإمام الطبري»، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية: 1420هـ، ص (102).

(2) **منها علىٰ سبيل المثال:** «معاني القرآن» لعلي بن حمزة الكسائي (ت: 189)، و«معاني القرآن»، لأبي علي محمد بن المستنير المشهور بقطرب (ت: 206)، و«معاني القرآن» لأبي زكريا يحيىٰ بن زياد الفراء (ت: 207)، و«مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ (ت: 209)، و«معاني القرآن» لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش (ت: 215). ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، ص (358).

تحدث عن اللغة التي نزل بها القرآن، والأحرف السبعة، وقضايا الإعراب، وطرق التفسير، وجاءت تحت عنوان «القول في الوجوه التي من قِبَلِها يُوصلُ إلىٰ معرفةِ تأويلِ القرآنِ»[1]، وتحدث عن تأويل القرآن بالرأي، وذكر من تُرضىٰ روايتهم ومن لا تُرضىٰ في التَّفسير[2].

بعد تلك الإشارات المختلفة التي افتتح بها الطبري تفسيره، ورأىٰ ضرورة تقديمها والتمهيد بها، اتجه يوضح عددًا من المفتتحات التمهيدية في ثلاثة عناوين أتت بعد خطبة الكتاب.

العنوان الأوَّل: حدده لموضوعات «أسماء القرآن وسوره وآيهِ»[3].

العنوان الثاني: حدده مدخلًا لدراسة «أسماء فاتحة الكتاب»[4].

العنوان الثالث: حدده في شرح مضامين «الاستعاذة والبسملة»[5].

ويمكن قراءة هذه العناوين الثلاثة بوصفها مفتتحات تمهيدية بين يدي النص القرآني، ومقدمات ضرورية لابد أن يُكشف معناها لرسم تصور واضح قبل الدخول إلىٰ قراءة النص المقدس وتفسيره.

ثمَّ شرع في التفسير مفتتحًا بسورة «الفاتحة»، مختتمًا بسورة «النَّاس».

ولنرصد ملامح المخطط العام الذي سار عليه الإمام الطبري (ت: 310) في عامة تفسيره والمسار المتبع في تأويل معاني الآيات،

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 67).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 71) (1/ 84)، وينظر: مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، ص (309).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 89). (4) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 105).
(5) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 109- 111).

وهو كالتالي:

أولًا: مسار التفسير:

خطط الطبري جيدًا للتفسير المباشر؛ فجزّأ الآية المراد تفسيرها إلىٰ أجزاء جُمليّة؛ ليسهل تناولها بالبحث والتفصيل وتمحيص الخلاف، إن كان موجودًا، فيفتتح تفسيره بعبارة «القول في تأويل قوله...»[1]، ثم يفسر تلك الجملة القرآنية بالدفع بالمعنىٰ الإجمالي العام لها، مؤكدًا إياه بحكاية الإجماع عليه بقوله: «وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[2].

وإن وَجَدَ خلافًا بين المفسرين ذكر التفسير الجُمَلي، ثم ينص علىٰ الخلاف فيقول: «واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم فيه نحو الذي قلنا فيه»[3].

وفي بعض الحالات يورد الخلاف بين العلماء بعد الجزء المفسَّر مباشرة، ثم يضع التفسير الجُمَلي أثناء الترجيح.

هذا هو الإطار العام لمسار التفسير عند ابن جرير، تلمسه منذ البداية، ومع المضي في قراءة التفسير يتشكل فهم هذا المسار، ويدرك القارئ جيدًا كيف يمضي ابن جرير[4].

ثانيًا: ترتيب مصفوفات الأقوال وقيادة آلية الترجيح:

يتّبع الإمام ابن جرير في تفسيره أسلوب تقسيم الخلاف إلىٰ مجموعات منسجمة، يذكر كل قول مع فريقه القائل به، فيذكر القول

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 147). (2) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 660).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 643).
(4) ينظر: مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 309).

التفسيري، ثم يقول: «ذكر من قال ذلك»[1]، ويبدأ في رصف أقوالهم موصولة الأسانيد، ثم يشرع في القول الثاني ويقول: «وقال آخرون»[2]، فيسند إليهم أيضًا سلاسل أقوالهم، فإذا انتهىٰ من أعمال الفرز والترتيب لتلك الأقوال مدللة مسندة، انتقل إلىٰ تنفيذ الترجيح فتظهر شخصيته ماثلة بين الخلاف مُصدِّرًا لها بقوله: «**قال أبو جعفر: والقول الذي هو عندي أولىٰ بالصواب**»[3]، أو يصوغ ذلك بعبارة مشابهة، فيقود آلية الترجيح حاسمًا منطقة الخلاف وَفْقَ آرائه وحججه العلمية بذكر مستندات الترجيح المعتمدة، وفي الأغلب ما تكون قاعدة علميَّة ترجيحية تُعبِّر عن ضلاعته وقدراته التأصيلية كما سنذكره فيما بعد.

ثالثًا: مصادر الأقوال ومعتمداتها:

اعتمد ابن جرير (ت: 310) عند حشد تلك الأقوال علىٰ ثلاث طبقات من طبقات مفسري السلف، وهم علىٰ الترتيب: الصحابة، والتابعون، وأتباع التابعين، ولم يضع ترتيبًا معيَّنًا في استعراض أقوالهم، وإن كان غلب عليه تأخير رواية عبد الرحمن بن زيد (ت: 182).

وقد حدد الحافظ المناوي (ت: 1031)[4] الفترة الزمنية للطبقات

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 144). (2) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 61).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 63).

(4) **محمد** عبد الرؤوف بن علي الحدادي ثم المُناوي، فقيه ومحدث ولغوي، من أعماله: «فيض القدير شرح الجامع الصغير»، ولد سنة 952هـ، وتوفىٰ سنة 1031هـ. ينظر: محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1427هـ، (1/ 396)؛ محمد أمين المحبي، «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر»، المطبعة الوهبية، =

الثلاث التي اعتمد عليها الطبري (ت: 310)، إذ يرىٰ أن «قَرْنه ﷺ هم الصحابة، وكانت مُدتهم من المبعث إلىٰ آخر من مات من الصحابة مائة وعشرين سنة، وقرن التابعين من مائة سنة إلىٰ نحو سبعين، وقرن أتباع التابعين من ثم إلىٰ نحو العشرين ومائتين»[1]، فهو يحدد انتهاء عصر تابعي التابعين بسنة 220هـ أي: مطلع القرن الثالث، قبل ميلاد الطبري بأربع سنوات 224هـ، ويمكن أن يدلنا هذا التقارب الزمني علىٰ مبرر اعتماد الطبري علىٰ تلك الطبقات الثلاث، فشيوخ ابن جرير أغلبهم من وفيات منتصف القرن الثالث؛ أي: أنهم أخذوا علومهم ومعارفهم عن التابعين أو تابعي التابعين[2]، فلم يكن هناك غير تلك الطبقات الثلاث

= 1284هـ، (2/ 412).

(1) عبد الرؤوف المناوي، «فيض القدير شرح الجامع الصغير»، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية: 1391هـ (3/ 478)، وَوَهم المباركفوري فنسب هذا الكلام للحافظ السيوطي كما في «تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1410هـ (6/ 482).

(2) **من أمثال**: محمد بن حُمَيْد الرازي (ت: 248)، وهو أول شيوخه في الري، أخذ عنه الحديثَ والتفسير، حتىٰ ذكروا أن ما أخذه عنه من الحديث مئةُ ألف، وعمران بن موسىٰ الليثي البصري (ت: 240)، وقد لقيه بها في أول دخوله العراق، كان رَحِمَهُ اللَّهُ حافظًا صدوقًا ويعرف بالقزاز، وهو أول شيوخه وفاةً، وأبو همام الوليد بن شجاع السكوني (ت: 243)، لَقِيه في الكوفة، وهو إمام حافظ ثقةٌ من رجال صحيح مسلم والسنن، لقيه ابن جرير بالكوفة، وأحمد بن منيع البَغوِي البغدادي أبو جعفر (ت: 244) صاحب المسند، الإمام الحافظ الثقة من أقران الإمام أحمد، روىٰ عنه ببغداد لما فاته الأخذ عن الإمام أحمد، ومحمد بن العلاء الهمدانيُّ أبو كريب الكوفي (ت: 247)، لقيه في الكوفة، وهو حافظُها الثقة المتقن، الذي روىٰ له أصحاب الكتب الستة، وبلغ ما تلقَّاه عنه ابن جرير مئةَ ألف حديث، وهنَّاد بن السُّري التميمي الكوفي (ت: 243)، لقيه ابن جرير بالكوفة، والإمام هنَّاد من رجال أصحاب السنن، ومحمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب =

في الأوساط العلمية لعصره لاستمداد المعرفة، وكان عصره بداية ترسيم حدود المذاهب الفقهية والعقدية، بصورة أكبر إذ بدأ الاصطفاف الفقهي والعقدي واللغوي يتجلىٰ، وهناك مبرر آخر يبدو أن الطبري (ت: 310) أيضًا تأمله وهو الشهادة النبوية لتلك القرون الثلاثة التي لم تتلوث أفكارها بعد، وما تمحض عنها من خير لم يكن في القرون التي بعدها، إذ ظهرت فيها البدع والشبهات الفكرية، وهذا ما قرأه المحقق المناوي (ت: 1031) الذي وصل كلامه السابق بقوله: «وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهورًا فاشيًا، وأطلقت المعتزلة ألسنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيرًا شديدًا»[1].

وعلىٰ أي حال فالطبري (ت: 310) استمد معارف موسوعته التفسيرية من تلك الطبقات العلمية الثلاث التي تعدُّ المصدر الزمني لمحتويات تفسيره، وناقش آراءها وحاورها بأسلوب علمي متين، فقال: «ومخبرون في كل ذلك بما انتهىٰ إلينا من اتفاق الحجة، فيما اتفقت عليه الأمة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، مبينو علل كل مذهب من

= البصري الأموي (ت: 244)، لقيه بها وهو الإمام الحافظ الصدوق، من رجال الإمام مسلم وبعض أهل السنن، ومحمد بن بشار العبدي البصري (ت: 252) المعروف ببُنْدار، الإمام الحافظ الثقة، الذي أخرج له جماعة من أصحاب الأمهات، لقيه بالبصرة وأكثَرَ عنه، وهو رَحِمَهُ اللَّهُ من أوعية الحفظ ومشاهير رواة الحديث، والإمام الحافظ يعقوب بن إبراهيم الدورقي (ت: 252) صاحب المسند، وهو من رجال الكتب الستة، ومحمد بن عبد الأعلىٰ الصنعاني البصري (ت: 245)، لقيه بالبصرة، وهو أحد الحفاظ الثقات الكبار، روىٰ له الإمام مسلم وبقية أصحاب السنن، وغيرهم. ينظر: الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 548).

(1) المناوي، «فيض القدير»، (3/ 478).

مذاهبهم»[1]، غير أن الاقتصار عليها لا يعد توقيفًا، فلم يفسر القرآن تفسيرًا نهائيًّا في زمنهم يجعلنا نتوقف عن استكشاف معانيه، ونقصره علىٰ تلك الطبقات، لا سيما أن كثيرًا من أقوالهم تدخل ضمن دائرة الرأي الاجتهادي، والمعنىٰ المجازي، وقد خضعت للترجيح والاعتراض والرد كما فعل الطبري (ت: 310) نفسه، إلا ما كان لا مجال للاجتهاد فيها كقضايا الغيبيات وأسباب النزول وغيرها، وقد تعجب أبو حيان (ت: 745) من مزاعم من يرىٰ اقتصار علم التفسير علىٰ النقل، ولم يميّز بين الثابت والمتطوّر في النص التفسيري فقال في مقدمة «**البحر المحيط**»: «وقد جرىٰ بنا الكلام يومًا مع بعض من عاصرنا فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلىٰ النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلىٰ مجاهد، وطاووس، وعكرمة، وأضرابهم، وأن فهم الآيات متوقف علىٰ ذلك، والعجب له أن يرىٰ أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة ينقض بعضها بعضًا»[2].

وتساءل عما أنتجته مدونات التفسير في مختلف العصور الإسلامية من رصيد علمي وحفر لغوي في الحمولة الدلالية لمضامين اللفظ القرآني أين يذهب به من يقول ذلك، ثم حكم علىٰ هذا القول بالسقوط فقال: «وعلىٰ قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه، وإظهار ما احتوىٰ عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيرًا حتىٰ ينقل بالسَّند إلىٰ مجاهد ونحوه، وهذا كلام ساقط»[3]، و«متىٰ اختلف التابعون لم يكن بعض أقوالهم

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 7).
(2) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 16).
(3) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 17).

حجة علىٰ بعض»[1] بتعبير الإمام ابن تيمية (ت: 728).

والاقتصار علىٰ الطبقات الثلاث مقصوده النهائي هو الاقتصار علىٰ الفهم الجمهوري العام لسلف الأمة، والتخريج ضمن أصولهم في الفهم والاستنباط؛ لئلا نتجه لنحت أفكار ومعانٍ خطأ للنص القرآني خارجة عن المسار العام للمقاصد التي أجمعت عليها الأمة في قرونها المفضلة، لا يسندها لغة ولا سياق، وهناك عدد من عبارات الصحابة الكرام تدل علىٰ هذا المعنىٰ منها قول أبي الدرداء ﷺ: «إنك لا تفقه كل الفقه حتىٰ ترىٰ للقرآن وجوهًا»[2].

رابعًا: المنهج التفسيري العام لتفسير الطبري:

أجمل الطبري (ت: 310) منهجه في التفسير في خطبة الكتاب، وقدَّم عرضًا موجزًا شرح في مضامينه مسلكية الصواب في رسم شخصية التفسير المقبول، ومعالمه الصحيحة، فبعد أن عدَّ ثلاثة أوجه لتأويل القرآن، قال: «فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن الذي علّم تأويله للعباد: سبيلُ أوضحهم حجة فيما تأول وفسّر، مما كان تأويله إلىٰ رسول اللَّه ﷺ دون سائر أمته من أخبار رسول اللَّه ﷺ الثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، وإما من وجه نقل العدول الأثبات فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من وجه الدلالة المنصوبة علىٰ صحته، وأوضحهم برهانًا فيما ترجم وبيّن من ذلك مما كان مدركًا علمه من وجهة اللسان، إما بالشواهد من

(1) ابن تيمية، «مقدمة في أصول التفسير»، ص (58).
(2) أحمد بن حنبل، «الزهد»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1420 هـ، ص (110).

أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنًا من كان ذلك المتأول والمفسِّر، بعد أن لا يكون خارجًا تأويله وتفسيره ما تأول وفسَّر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة»[1]، ففي هذا النص شرح الطبري (ت: 310) طريقة استمداد الفهم الصحيح للمعنىٰ التفسيري، بألا يخرج عن فهم النبي ﷺ بالنقل الصحيح عنه، سواء كان هذا الفهم إجماعيًّا، أو علىٰ الأقل عند جمهورهم، مع الاستعانة باللسان العربي الكاشف لطبيعة اللفظ القرآني المنزل بلغة العرب الأقحاح[2]، والمعنىٰ السائد المتداول بينهم بما يسنده ديوان شعرهم، وتلقته أفهام السلف ومحاضنهم العلمية بالقبول والترحيب.

خامسًا: خطوات منهجية سلكها الطبري في تفسيره:

يمكن هنا رصد عدد من الخطوات المنهجية، والتحركات العلمية التي طبقها الطبري في رحاب تفسيره، يرسم مجموعها أسلوبًا منهجيًّا، يساعدنا علىٰ فهم الإطار العام لتفسيره.

الأوَّل: مراعاة السياق، اعتمد في النظر إلىٰ صحة المعنىٰ المفسَّرِ به إلىٰ مناسبته للسياق، وكان هذا هو المنهج العامّ في تفسيره، وسنتحدث عن ذلك فيما بعد.

الثاني: الترجيح المحايد، إذ يغلب عليه عدم التفريق بين طبقات السلف في الترجيح، فقد يقدم قول أتباع التابعين أو التابعين علىٰ قول الصحابي، وَفْقَ صوابية القول لا قائله، وفي بعض المواطن يقدم قول

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 88).

(2) **العرب الأقحاح**: أي الخُلّص. قال ابن منظور: قحح، القح: الخالص وأعرابي قح وقحاح، أي: محض خالص. «لسان العرب»، (12/ 28).

الصحابة فيما يتعلق بأسباب النُّزول.

الثالث: تقديم قول الأغلبية، إذ يقدم قول الجمهور علىٰ قول غيرهم، ويعدُّه إجماعًا، ويحكم بشذوذ القول المخالف لهم.

الرابع: الترجيح بالترك، إذ يَعُدُّ عدم قول السلف بقول من الأقاويل دليل علىٰ إجماعهم علىٰ تركه، ويرجح بهذه الحجة(1).

الخامس: النسخ في تعاملات الطبري، يستخدم الطبري (ت: 310) النسخ بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين الذي هو بمعنىٰ رفع الحكم بحكم آخر، وليس بالمعنىٰ الذي عند الصحابة الذين كان استعمالهم كلمة (ناسخ) أو (منسوخ) لا يريدون منها إزالة حكم شرعي بحكم شرعي آخر فقط، بل كانوا ينظرون إلىٰ التخصيص والتقييد والاستثناء والتفسير(2).

---

(1) ينظر: مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 311).

(2) مسلكية الطبري في التعامل مع قضية النسخ مسألة واسعة تحتاج إلىٰ تتبع وقراءة جيدة في تفسيره، فالطبري أصولي كبير، وله في ذلك كتاب «أصول الأحكام» الذي كان يحيل كثيرًا إليه في التفسير، وهناك بحث جيد للدكتور مساعد الطيار بحث فيه مسألة النسخ عند الطبري واستعماله لمصطلح المتأخرين فيه في كتابه: «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، دار المحدث للنشر، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ، ص (328)، ولتوضيح الفرق بين مصطلح النسخ عند المتقدمين وعند المتأخرين من الأصوليين يقول الإمام الشاطبي (ت: 790): «الذي يظهر من كلام المتقدّمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد كانوا يطلقون علىٰ تقييد المطلق نسخًا، وعلىٰ تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلىٰ بيان المبهم والمجمل نسخًا، كما يطلقون علىٰ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي تأخّر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنىٰ واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخّر أن الأمر المتقدّم غير مراد في التكليف، وإنّما المراد ما جيء به أخيرًا، فالأوّل غير معمول به، وهذا المعنىٰ جار في تقييد المطلق، فإن =

• الفرع الثاني: منهجية استعمال الأدوات التفسيرية:

أولًا: سلاسل الأسانيد:

ما يميز ابن جرير (ت: 310) أنه يحرص علىٰ سوق أقوال الطبقات الثلاث مصحوبة الأسانيد، وإن تعدَّدت في القول الواحد، وهو في الأعم الأغلب لا يتعقب تلك الأسانيد تحقيقًا وتحريرًا، فمنهجيته تمضي علىٰ إسناد تلك الأقاويل كما هي، وقد حكىٰ في تأريخه مبرر ذلك فقال: «**وإنما أدينا ذلك علىٰ نحو ما أُدي إلينا**»[1]، فهي عملية أداء وإيصال لبيان مصادر تلك الأقوال ومنابتها، إلا أن صرامته في التفسير كانت أدق مما كانت في تسجيل التاريخ، وتبعًا للقاعدة الحديثية «من أسندك فقد أحالك»[2]، أحال الطبري (ت: 310) قراءه إلىٰ سلاسل تلك

= المطلق متروك الظاهر مع مقيّده، فلا إعمال في إطلاقه، بل العمل هو المقيّد فكأن المطلق لم يفد مع مقيّده شيئًا، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم بجميع ما يتناوله اللفظ، فلمّا جاء الخاص أخرج حكم الظاهر العام عن الاعتبار فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنّما أهمل منه ما دلّ عليه الخاص» ينظر: الشاطبي، «الموافقات»، (4/ 224).

(1) محمد بن جرير الطبري، «تاريخ الرسل والملوك»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية: 1387هـ، (1/ 8).

(2) أول من ذكر هذه القاعدة حافظ المغرب أبو عمر ابن عبد البر (ت: 463) قال في «التمهيد»: «وقالت طائفة من أصحابنا مراسيل الثقات أولىٰ من المسندات، واعتلوا بأن (من أسند لك فقد أحالك) علىٰ البحث عن أحوال من سماه لك». ينظر: ابن عبد البر «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، طبع الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية نشر علىٰ عدة سنوات من عام 1387 حتىٰ عام 1412 هـ، (1/ 3)، وقال الحافظ ابن حجر (ت: 852) وهو يترجم للطبراني (ت: 360): بل =

الأسانيد ليتعقبوها بأنفسهم، ومع ذلك فابن جرير عندما يتصدر للترجيح يقف أحيانًا من السند موقف الناقد المعقب، فمثلًا نجده عند قوله تعالىٰ: ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: 94] يقول مرجحًا بعد حكاية قول مسندٍ عن عكرمة (ت: 105) «أما ما ذُكر عن عكرمة في ذلك، فإن الذي نقل ذلك عن أيوبَ: هارونُ، وفي نقله نظر، ولا نعرف ذلك عن أيوب من رواية ثقات أصحابه»[1]، لكن هذا التعقب نادر ولا يمكن أن نعده المنهج العام لتفسير الطبري، فالأعم الأغلب هو إيراد تلك الأسانيد دون تحقيق أو فحص.

وتبقىٰ قضية التعامل مع أسانيد التفسير مهما كانت مبررات الطبري وإيرادها مجردة عن التحقيق من أبرز النقودات التي وُجِّهت لتفسير الطبري، وعند التدقيق في هذه القضية نجد أن التعامل مع أسانيد التفسير بصورة عامة محط خلاف بين العلماء، فالمحدثون عادة يتساهلون في أسانيد التفسير والسّير ما لا يتساهلون مع أسانيد الحديث، فقد ضعّفوا أقوامًا في رواية الحديث، واعتمدوهم في روايات أُخَر كما صنعوا مع

= أكثر المحدثين في الأعصار الماضية -من سنة مائتين وهلمَّ جرًّا- إذا ساقوا الحديث بإسناده اعتقدوا أنهم برئوا من عهدته، واللّه أعلم. انظر: ابن حجر، «لسان الميزان»، (3/ 74)، وقال العلامة الألباني (ت: 1420) في تحقيقه كتاب: «اقتضاء العلم العمل»، للخطيب البغدادي (ت: 463): «القاعدة عند علماء الحديث أن المحدث إذا ساق الحديث بسنده فقد برئت عهدته منه، ولا مسؤولية عليه في روايته، ما دام قد قرن معه الوسيلة التي تُمكِّن العالم من معرفة ما إذا كان الحديث صحيحًا أو غير صحيح، ألا وهي الإسناد». ينظر: الخطيب البغدادي، «اقتضاء العلم العمل»، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1422هـ، ص (5).

(1) الطبري، «جامع البيان»، (16/ 386).

إمام الإقراء بالكوفة عاصم بن أبي النجود (ت: 128)[1]، فهو في تقييم أئمة الجرح والتعديل ضعيف الحديث، إلا إنه إمام في الإقراء، وكذلك مع تلميذه النجيب حفص بن سليمان (ت: 180)[2]، والإمام نافع المدني (ت: 169)[3]، وحفص بن عمر الدوري (ت: 246)[4]، وغيرهم[5].

---

(1) **أبو بكر**، عاصم بن بَهْدَلة بن أبي النُّجُود، أحد القراء العشرة وشيخ الإقراء بالكوفة، توفي 127هـ، أو 128 هـ ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 256)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 122).

(2) **أبو عمر**، حفص بن سليمان بن المغيرة، الأسديّ، الكوفيّ البَزَّاز، أحد رواة السبعة، عالم الإقراء بالكوفة، أشهر تلاميذ عاصم، ولد سنة 90هـ، وتوفي سنة 180هـ. ينظر: شمس الدين الذهبي، «معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار»، تحقيق: بشار معروف وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: 1408هـ (1/ 140)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 357).

(3) **أبو رويم**، نافع بن عبد الرحمن بن أبي نُعَيْم، الليثي المقرئ المدني، أصله من أصبهان، إلَّا أنَّه اشتُهر في المدينة النبوية، توفي سنة169هـ. ينظر: الذهبي، «معرفة القراء الكبار»، (1/ 107)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 312).

(4) **أبو عمر**، حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صهبان الدوري، روى قراءتي الإمامين أبي عمرو والكسائي، كان ثقةً ثبتًا ضابطًا، من أعماله: «ما اتفقت ألفاظه ومعانيه من القرآن»، ولد سنة 150هـ، وتوفي سنة 246هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (11/ 542)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 212).

(5) وما يؤكد ذلك تراجم علماء الحديث للقراء الكبار، فعاصم بن أبي النجود قال عنه ابن حجر العسقلاني: «صدوق له أوهام، حجة في القراءة، وحديثه في الصحيحين مقرون». ينظر: أحمد بن حجر العسقلاني، «تقريب التهذيب»، تحقيق: أحمد الباكستاني، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ، ص (471)؛ وقال الذهبي عن حفص بن سليمان الأسدي: «أما في القراءة فثقة ثبت ضابط، بخلاف حاله في الحديث». ينظر: «معرفة القراء الكبار»، (1/ 140)، وقال عنه ابن حجر: «متروك الحديث مع إمامته في القراءة». ينظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب»، ص (257)، وقال عن نافع: «صدوق ثبت في القراءة». ينظر: ابن حجر، «تقريب =

ومما ينبغي تأمله بدقة لتحرير هذه القضية: أن التعامل العام مع أسانيد التفسير تذهب مساربه إلىٰ جهة المعنىٰ فقط، وليس لصدق المروي أو خطئه، أو توثيق السند، فالحكم هنا علىٰ الدراية لا علىٰ الرواية، فهو إخضاع لتحليل المعنىٰ، وليس للبحث عن صحة السند، ومقاييس التفسير المرتكزة علىٰ كشف المعنىٰ غير مقاييس الجرح والتعديل القائمة علىٰ فحص السند.

وهذا يعني أن الحكم علىٰ إمام التفسير محمد بن السائب الكلبي (ت: 146)[1]، ومعاصره الإمام المفسر مقاتل بن سليمان (ت: 150)[2] بالكذب من جهة الرواية، لا تعني أنك لا تأخذ بقولهما الناتج عن اجتهادهما في التفسير، بل إذا ظهرت عليه أمارات الصحة من جهة المعنىٰ يُقبل، ولا يُرد لكون صاحبه كذابًا في الرواية[3].

ثانيًا: مسلكيته في الترجيح:

نصب ابن جرير (ت: 310) محاكمات واسعة لتلك الأقوال التي

= التهذيب»، ص (995)، وقال الذهبي عن قالون: «أما في القراءة فثبت، وأما في الحديث فيكتب حديثه في الجملة». ينظر: شمس الدين الذهبي، «ميزان الاعتدال»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1430هـ (3/ 327)، وعن حفص الدوري قال ابن حجر: «لا بأس به». ينظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب»، (259).

(1) **أبو هشام**، محمد بن السائب بن بشر الكلبي، نسابة، وراوية، وعالم بالتفسير والأخبار وأيام العرب، ولد سنة 60 هـ، وتوفي سنة 146هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (6/ 249)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 211).

(2) **أبو الحسن**، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، من أعلام المفسرين من أعماله، التفسير المسمىٰ «تفسير مقاتل»، توفي سنة 150هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (7/ 202)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 228).

(3) انظر: د. مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 306)، وقد قدم المؤلف فيه بحثًا جيدًا لقضية أسانيد التفسير والتعامل معها.

أوردها، وتصدىٰ بكل حياد ومهنية لتحريرها وتمحيصها، علىٰ أساس من التدليل، والتعليل، والقواعد العلمية، واستعمل في قيادة أعمال الترجيح خمس طرق كانت الأكثر شيوعًا في تفسيره[1]:

الطريقة الأولىٰ: التنصيص علىٰ ترجيح قول والتدليل علىٰ صحته.

الطريقة الثانية: ترجيح القول برد ما سواه.

الطريقة الثالثة: ذكر القول الراجح بصيغة الجزم، وغيره بصيغة التمريض.

الطريقة الرابعة: تقديم القول الراجح علىٰ غيره.

الطريقة الخامسة: الاقتصار علىٰ ذكر القول الراجح.

فمنذ البداية يحرر، ويرجح، وينقح، ويدفع الأقاويل الضعيفة بحجج دامغة، ففي تفسير «البسملة» يقدم ترجيحات علميَّة دقيقة، ويناقشها بطريقة «الفنقلة»[2]، ويفند كثيرًا من الآراء والأفهام اللغوية

---

(1) د. حسين بن علي الحربي، «منهج الإمام ابن جرير الطبري في الترجيح بين الأقوال التفسيرية»، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1436هـ، (1/ 85).

(2) **الفنقلة**: أسلوب تعليمي يقوم علىٰ طرح استشكالات بافتراض سؤال ثم الجواب عنه، ومن أشهر صيغه: (فإن قلتَ: كذا...، فالجواب كذا...، أو: فإن قيل: كذا...، وقد اشتهر الزمخشري بهذا الأسلوب في تفسير الكشاف. يقول د. صبحي الصالح: «وخير مَن يمثِّل هذه النزعة العقلية في التفسير: الزمخشري، محمود بن عمر الملقب بجار اللَّه، المتوفىٰ سنة 538هـ في كتابه (الكشّاف) الذي يمتاز بإيراد النكات البلاغية وتحقيق بعض وجوه الإعجاز، بطريق الفنقلة، أي: فإن قلتَ...، قلتُ». ينظر: د. صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرين: 2000م، ص (294).

المختلفة، كتفسير (الباء) من «بسم اللَّه»، وهل الاسم هو المسمىٰ أم غيره؟ أم هو صفة له؟ والاسم المضاف إلىٰ اللَّه، أهو اسم أم مصدر بمعنىٰ التسمية[1]؟

وهنا أود أن أسجّل ملاحظة مهمة أقرؤها في تفسير ابن جرير (ت: 310)، فتلك الأقوال المختلفة التي حشدها علىٰ سطوح تفسيره لم يكن بالمؤلف الذي يتركها تضرب عقل القارئ باختلافها وتضاربها، دون أن يقف بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، مغربلًا تلك الأقوال بوضوح وجلاء، منتقدًا الأقوال الملقاة علىٰ قوارع التفسير دون مستندات علميَّة متينة تأوي إليها وتعرفها الأوساط العلمية في تلك الطبقات الثلاث التي عايشت الوحي وشهدت التنزيل، وفهمت مقاصد العرب من كلامها، ولم تكن مكافحة الطبري (ت: 310) تلك الأقوال المدخولة حربًا علىٰ الجديد والتجديد كما قد يفهم بعضهم، ولكنها حماية لسياج التفسير من قول ملقىٰ علىٰ عواهنه دون أساس علمي متين، فعندما تكلم عن معنىٰ «العَصَر» في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: 49] ساق ما ورد في تفسيرها عن السلف مع توجيهه للأقوال، وبيان وجوه القراءات، ثم عرَّج علىٰ تفسير غريب لا تعرفه مدارس التفسير الأولىٰ سوىٰ معنىٰ لغوي مجرد لا يسمح به السياق ولا المعنىٰ، فيقول ما نصه: «وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسِّر القرآن برأيه علىٰ مذهب كلام العرب، يوجه معنىٰ قوله: ﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ إلىٰ: وفيه ينجون من الجدب والقحط بالغيث، ويزعم أنه من العَصَر، والعَصَر التي بمعنىٰ المنجاة،

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 113)، (1/ 117).

من قول أبي زبيد الطائي (ت: 62)[1]:

صَاديًا يَسْتَغِيثُ غَيرَ مُغاثٍ ... وَلَقَدْ كَانَ عُصْرَةَ لِمنْجُودِ

أي: المقهور.

وذلك تأويل يكفي من الشهادة علىٰ خطئه وخلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين، وأما القول الذي روىٰ الفرج بن فضالة[2]، عن علي بن أبي طلحة، فقول لا معنىٰ له؛ لأنه خلاف المعروف من كلام العرب، وخلاف ما يُعرف من قول ابن عباس ﵄»[3].

والخلاصة أن ابن جرير قاد حركة نقدية واسعة لحسم الخلافات

---

(1) **أبو زبيد**، حرملة بن المنذر بن مَعد يَكرب بن حَنظلة بن النُّعمان، شاعر مخضرم، صنّفه ابن سلّام الجمحي ضمن شعراء الطبقة الخامسة من الشّعراء الإسلاميين، أدرك الإسلام ولم يُسلم، ومات علىٰ النصرانيّة في أغلب الروايات، ورجح الطبري إسلامه، وذكر ابن قتيبة وابن حجر أنه لم يسلم، وكان خبيرًا بالتاريخ، توفي سنة 62هـ ينظر: الحموي، «معجم الأدباء»، (3/ 1167)؛ ابن سلام الجمحي، «طبقات فحول الشعراء»، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدة، (2/ 593)، والبيت من قصيدة له يرثي اللجلاج ابن أخته الذي مات عطشًا في طريق مكة مطلعها (إن طول الحياة غير سعود...) والشاهد فيه: قوله: عصرة المنجود: أي المنجاة. انظر: ديوانه الذي جمعه وحققه، د. نوري القيسي، مطبعة المعارف، بغداد، 1967م، ص (44)، وهو من شواهد أبي جعفر النحاس في «معاني القرآن»، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرىٰ، الطبعة الأولىٰ: 1408هـ، (3/ 434)، والطبري نقله منه، ونص عبارته هي للنحاس كما هي، غير أن النحاس صرح بإن أبا عبيدة هو من زعم ذلك، أما الطبري فلم يصرح باسمه كعادته في تناول أقوال أبي عبيدة.

(2) **أبو فضالة**، فرج بن فضالة بن النعمان بن نعيم، محدث من رواة الحديث، مجروح الحديث، توفي سنة 177هـ. ينظر: المزي، «تهذيب الكمال»، (23/ 156)؛ الذهبي، «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، (3/ 343).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (12/ 197).

التفسيرية التي أوردها، واستعمل جميع الأدوات الاجتهادية، والآلة الأصولية واللغوية لحسم هذا الخلاف، ابتداء بالإجماع، ثم دلالة السياق، ثم المعروف من لغة العرب، وكان لا يغادر منطقة خلافية إلا وأدلىٰ فيها برأيه وقدَّم اختياره(1).

غير أنه في مواطن أخرىٰ يمرر أقوالًا ركيكة دون تدخل أو فحص ويمضي عنها صامتًا، كما في إيراده لرواية ترىٰ أن ﴿خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7] هم عليٌّ وشيعته(2)، وكان قد أعرض عن تفسير مبهمات القرآن بحجة عدم جدوىٰ البحث فيها، ثم عاد في مواطن للخوض في تفاصيلها، فعند تفسيره لعدد الدراهم التي بيع بها يوسف قال: «وليس في العلم بمبلغ وزن ذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به دخول ضرّ فيه، والإيمان بظاهر التنزيل فرضٌ، وما عَداه فموضوعٌ عنا تكلُّفُ علمه»(3)، ثم عند تفسيره المتكأ عاد لتعداد أنواعه ومن أي الطعام هو واستفاض في نقاش ذلك(4).

- **ثالثًا: مسلكيته في استعمال أداة اللغة:**

استعان ابن جرير كثيرًا باللغة لكشف المعنىٰ، وقد مكَّنه من ذلك غزارته العلمية بها، وقدرته علىٰ معرفة دلالاتها وتراكيب ألفاظها، وطرق استعمالها(5)، فكان إذا ذكر علماء العربية لا يذكر أسماءهم

(1) ينظر د. حسين الحربي، «منهج الطبري في الترجيح»، (2/ 1153).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (24/ 556). (3) الطبري، «جامع البيان»، (13/ 59).
(4) الطبري، «جامع البيان»، (13/ 124).
(5) **قال** أبو عمر الزاهد: سمعت ثعلبًا يقول: قرأ عليَّ أبو جعفر الطبري شعر الشعراء قبل أن يكثر الناس عندي بمدة طويلة، وقال أبو بكر بن مجاهد: قال أبو العباس يومًا: من بقي عندكم يعني في الجانب الشرقي ببغداد من النحويين؟ فقلت: ما بقي =

إلا نادرًا، فقط ينسبهم إلىٰ علمهم الذي برزوا فيه، وإلىٰ مدينتهم التي ينتمون إليها، وأفاد من أساتيذ اللغة وروادها الذين سبقوه كأبي علي الكسائي (ت: 189)، والنضر بن شميل (ت: 203)[1]، ومحمد بن المستنير الشهير بقطرب (ت: 206)، ويحيىٰ بن زياد الفراء (ت: 207)، وأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ (ت: 209)، وسعيد بن مسعدة الأخفش (ت: 215) وغيرهم[2].

وعلىٰ الرغم من كثرة نقولاته عن أبي عبيدة معمر بن المثنىٰ في «مجاز القرآن»، وإن لم يُسمِّه في الغالب، إلا أنه كان شديد النقد عليه إذا خالفه، حتىٰ إنه يصفه بالغباء كقوله: «وقد زعم بعض أهل الغباء أن العرب كانت لا تعرف الرحمن، ولم يكن ذلك في لغتها»[3].

اعتمد الطبري علىٰ الاستعمالات اللغوية لتحرير النقول المأثورة، وجعلها مرجعًا موثوقًا به عند تفسير الأقوال المشكوك فيها، واستعملها

= أحد مات الشيوخ، فقال: حتىٰ خلا جانبكم؟ قلت: نعم إلا أن يكون الطبري الفقيه، فقال لي: ابن جرير؟ قلت: نعم، قال: ذاك من حذاق الكوفيين. قال أبو بكر: وهذا من أبي العباس كثير؛ لأنه كان شديد النفس، شرس الأخلاق، وكان قليل الشهادة لأحد بالحذق في علمه. ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 4451).

(1) **أبو الحسن**، النضر بن شميل بن خرشة بن يزيد المازني البصري، قاضٍ ولغوي وراوٍ للحديث وفقيه، من أعماله: «غريب الحديث»، ولد سنة 122هـ، وتوفي سنة 203هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (9/ 328)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 16).

(2) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 4454).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 130)، وما يؤكد أنه يقصد أبا عبيدة معمر بن المثنىٰ في كتابه «مجاز القرآن» أن كل الكلام الذي ساقه في هذا الموضع منقول بنصه من كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة، انظره، الخانجي، 1954م، (1/ 21).

أداة للترجيح في كثير من المواطن، فمثلًا عند تفسيره للفظ «التنور» من قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾ [هود: 40] نراه يجمع المرويات في تحرير هذا المصطلح فيحدد التعريفات الأربعة فيه ابتداء:

التنور عبارة عن:

- وجه الأرض.
- تنوير الصبح.
- أعلىٰ الأرض وأشرفها.
- عما يختبز فيه.

ثم بعد الفراغ من هذا الإحصاء يتقدم للترجيح، حاملًا أداة اللغة في وجه تلك التفسيرات فيقول: «وأولىٰ هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله: ﴿ٱلتَّنُّورُ﴾ قول من قال: التنور: الذي يختبز فيه؛ لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام اللَّه لا يوجه إلا إلىٰ الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب»[1].

يروي ابن جرير (ت: 310) حوارات مدرستي النحو في وجوه الإعراب، فقد عاش أواخر لجة الصراع النحوي بين المدرستين، حين أثمرت رحىٰ الخلاف وأشرقت حدوده عند البصريين والكوفيين، وكانت بغداد محضن ذلك الاستقرار، ولمُكْنته اللغوية فكثيرًا ما كان يلقي بنفسه في لُجة الصراع اللغوي حاسمًا مرجحًا، موضحًا أهمية ذلك في استتباب المعنىٰ ورجحانه، يقول: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه - وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن - لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف تأويله،

(1) الطبري، «جامع البيان»، (12/ 407).

فاضطرتنا الحاجة إلىٰ كشف وجوه إعرابه؛ لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله علىٰ قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته»[1].

اتجه ابن جرير (ت: 310) لديوان العرب لإسناد المصطلح القرآني بمحتويات المنجم الأوَّل المعتمد لمخابئ الاستعمال العربي وترجمته، وهو يتابع في هذا ترجمان القرآن الإمام عبد اللَّه بن عباس رضي الله عنهما (ت: 68) الذي كان يقول: «**إذا قرأ أحدكم شيئًا من القرآن فلم يدر ما تفسيره فليلتمسه في الشعر؛ فإنه ديوان العرب**»[2].

ومن الفرائد الملفتة في موسوعة ابن جرير التفسيرية: أنك تجد كلامًا لغويًّا قَلّ أن تظفر به في كتب اللغة ومعاجمها، فعند تفسيره للآية [79] من سورة آل عمران وقف علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران: 79]، وبعد سرد أقوال المفسرين قَدّم ابن جرير تفسيرًا رائدًا في معنىٰ الرباني، نحته من الاستيعاب اللغوي، والحفر المعجمي في مضامين هذه اللفظة بما يوحي به معناها اللغوي وحمولته الدلالية مع التدليل والإسناد، فقال: «قال أبو جعفر: وأولىٰ الأقوال عندي بالصواب في (الربانيين) أنهم جمع (ربَّاني)، وأن الرَّبانيّ المنسوب إلىٰ

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 185).

(2) رواه البيهقي برقم 1560، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، «شعب الإيمان»، تحقيق: د. عبد العلي حامد، طبع مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1423هـ، (3/ 212)، ويضيف المحقق: وأخرجه في «السنن»، (10/ 241) بنفس الإسناد، وأخرجه الخطيب في الجامع، (2/ 198) من وجه آخر عن أسامة بن عكرمة بمعناه، وأخرجه أبو سعد السمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء»، تحقيق: ماكس فايسفايلر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1401هـ، ص (71) من طريق محمد بن إسماعيل الحساني عن وكيع به، وفي إسناده العطاردي وأسامة الليثي.

(الرَّبَّان)، الذي يرُبَّ الناس، وهو الذي يصلح أمورهم، ويرُبّها، ويقوم بها . . ، فإذا كان الأمر في ذلك علىٰ ما وصفنا، وكان الرَّبَّانُ ما ذكرنا، والرَّبَّانيُّ هو المنسوب إلىٰ من كان بالصفة التي وصفتُ، وكان العالم بالفقه والحكمة من المصلحين يربُّ أمور الناس بتعليمه إياهم الخير، ودعائهم إلىٰ ما فيه مصلحتهم، وكان كذلك الحكيم التقي للَّه، والوالي الذي يلي أمور الناس علىٰ المنهاج الذي وليه المقسطون من المصلحين أمور الخلق بالقيام فيهم بما فيه صلاح عاجلهم وآجلهم، وعائدة النفع عليهم في دينهم ودنياهم، كانوا جميعًا يستحقون أن يكونوا ممن دخل في قوله: ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾.

فالرَّبَّانيُّون إذًا هم عماد النَّاس في الفقه والعلم وأمور الدين والدنيا، ولذلك قال مجاهد: «وهمْ فوق الأحبار»؛ لأن الأحبار هم العلماء، والرباني الجامع إلىٰ العلم والفقه البَصَرَ بالسياسة والتدبير، والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دنياهم ودينهم»[1].

غير أن الطبري (ت: 310) يندُّ أحيانًا عن موارد اللسان ويذهب بعيدًا عنه في ترجيحاته، ولا أدل علىٰ ذلك من تفسيره لمعنىٰ (الهجر) في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ﴾ [النساء: 34]، فقد رفض كل الأقوال التي جلبها للتفسير عند هذه الآية في معنىٰ ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ﴾ ورجح أن المعنىٰ المستقيم مع اللفظ القرآني والسياق العقابي هو «أن يربطن

(1) الطبري، «جامع البيان»، (5/ 529)، وعلَّق علىٰ هذا الكلام الشيخ محمود شاكر في الطبعة التي حققها بقوله: «هذا التفسير قلَّ أن تجده في كتاب من كتب اللغة، وهو من أجود ما قرأت في معنىٰ الرباني، وهو من أحسن التوجيه في فهم معاني العربية، والبصر بمعاني كتاب اللَّه، فرحم اللَّه أبا جعفر رحمة ترفعه درجات عند ربه». «جامع البيان»، تحقيق: أحمد ومحمود شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 2008م، (6/ 544).

بالهجار -وهو الحبل- في البيوت وهي المراد بالمضاجع، وحصر الهجر في ثلاثة معان، فلا يصح أن يكون من الهجر الذي هو الهذيان، فإن المرأة لا تداوىٰ بذلك، ولا من الهجر الذي هو مستفحش من القول، لأن اللّٰه لا يأمر به؛ فليس له وجه إلا أن تربطوهن بالهجار»[1].

وهذا الترجيح الذي صوبه الطبري عابه وأبطله أساطين المفسرين، فالإمام الزمخشري (ت438) عدَّه «من تفسير الثقلاء»[2]، والإمام ابن عطية (ت: 541) اعتبر كلام الطبري في هذا الموضع غير محرر ولا دقيق، إذ قال: «وفي كلامه كلِّه في هذا الموضع نظر»[3].

أما القاضي أبو بكر ابن العربي (ت: 543) فأطال في عتابه وتعجب أن يصدر هذا الفهم من شخص بمستوىٰ الإمام الطبري وهو من هو لغة واستقراءً، فقال: «يا لها هفوة من عالم بالقرآن والسنة، وإني لأعجبكم من ذلك؛ إن الذي أجرأه علىٰ هذا التأويل، ولم يرد أن يصرح بأنه أخذه منه، هو حديث غريب رواه ابن وهب عن مالك، وعجبًا له مع تبحره في العلوم وفي لغة العرب كيف بَعُد عليه صواب القول، وحاد عن سداد النظر؛ فلم يكن بُد والحالة هذه من أخذ المسألتين من طريق الاجتهاد المفضية بسالكها إلىٰ السداد.

. . ، وإذا ثبت هذا، وكان مرجع الجميع إلىٰ البُعد فمعنىٰ الآية: أبعدوهن في المضاجع، ولا يحتاج إلىٰ هذا التكلف الذي ذكره العالم، وهو لا ينبغي لمثل السدي والكلبي فكيف أن يختاره الطبري؟!»[4].

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 706). (2) الزمخشري، «الكشاف»، (2/ 70).

(3) ابن عطية، «المحرر الوجيز»، (3/ 137).

(4) ابن العربي، «أحكام القرآن»، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة: 1434هـ، (1/ 533).

رابعًا: مسلكيته في تناول القراءات القرآنية:

تظهر أهمية القراءات[1] القرآنية في حقل التفسير فيما تقدمه وجوهها ورواياتها من معانٍ مختلفة لبيان اللفظة القرآنية، وهو ما يقدم إثراءً كبيرًا للتفسير، ويزيده وضوحًا وعمقًا وأصالة، ويتجلىٰ في اختلاف معانيها تفسير القرآن بالقرآن، وهنا برزت منهجية الإمام الطبري (ت: 310) في إدخال القراءات بوصفها إحدىٰ الموارد في رفد مضامين تفسيره.

كان الطبري راجحًا في علوم القراءات وتفاصيلها أصولًا وفَرْشًا، ذا إلمام واسع بتوجيهها، فقد ذكر المؤرخ ياقوت الحموي (ت: 626)[2] أن له كتابًا جليلًا في القراءات يحمل عنوان «**الفصل في القراءة**»[3]،

(1) **علم القراءات**: أكثر تعاريفه دقةً وضبطًا، وأشهرها تداولًا بين أهل القراءات القرآنية هو تعريف المحقق ابن الجزري (ت: 833هـ)، إذ يقول: «**القراءات**: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوًّا لناقله». ينظر: ابن الجزري، «منجد المقرئين»، ص (49)، ويصوغ الامام القسطلاني (ت923هـ) تعريف فن القراءات، مفصلًا تعريف ابن الجزري، فيقول: **القراءات**: «علم يعرف منه اتفاق الناقلين لكتاب اللّٰه، واختلافهم في اللغة والإعراب، والحذف والإثبات، والتحريك والإسكان، والفصل والاتصال، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال من حيث السماع. **وموضوعه**: كلمات الكتاب العزيز من الجهة المذكورة»، ينظر: أحمد بن أبي بكر القسطلاني، «لطائف الإشارات لفنون القراءات»، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، الطبعة الأولىٰ: 1434هـ، (1/ 355).

(2) **أبو عبد اللّٰه**، شهاب الدين ياقوت بن عبد اللّٰه الحَمَوي، أديب ومؤلف وخطّاط من أصل رومي، اشتغل بالعلم وأكثر من دراسة الأدب، مولىٰ عسكر الحموي، سفَّار نحوي أخباري مؤرخ، من أعماله: «معجم الأدباء»، ولد 574هـ، وتوفي سنة 626هـ ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (22/ 313)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (7/ 212).

(3) هكذا سماه ياقوت الحموي في «معجم الأدباء»، وسماه المنتوري بـ«الجامع». =

واستعرض محتوياته بأنه: «بَيّن فيه الفصل بين كل قراءة، فيذكر وجهها وتأويلها والدلالة علىٰ ما ذهب إليه كل قارئ لها، واختياره الصواب منها، والبرهان علىٰ صحة ما اختاره، مستظهرًا في ذلك بقوته في التفسير والإعراب الذي لم يشتمل علىٰ حفظ مثله أحد من القراء»[1]، وشهد القارئ الكبير الإمام أبو بكر بن مجاهد (ت: 324) مُسبِّع السبعة، علىٰ وجود هذا الكتاب وذكر فضله في القراءة[2]، بل إن الطبري (ت: 310) نفسه تحدث عن هذا الكتاب في التفسير، فقال في سياق الحديث عن القراءات: «وقد استقصينا حكاية الرواية عمن روىٰ عنه ذلك قراءة في كتاب القراءات، وأخبرنا بالذي نختار من القراءة فيه»[3]، ويبدو أن الطبري نقل جزءًا كبيرًا من محتويات كتابه المفقود إلىٰ التفسير، لذا أبحر فيه بالقراءات، ورجَّح بعضها علىٰ بعض، ورد الكثير من رواياتها، بأسلوب علمي راسخ.

اعتني ابن جرير (ت: 310) بذكر القراءات وإنزالها علىٰ المعاني المختلفة، واستخدمها أداة ترجيحية في مواطن، ولكشف المعنىٰ في مواطن أخرىٰ.

= ينظر: محمد بن عبد الملك المنتوري، «شرح الدرر اللوامع في أصل مقرأة نافع»، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولىٰ: 1421 هـ (1/ 46).

(1) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، (6/ 2454).

(2) نقل هذا القول عن ابن مجاهد: ياقوت الحموي في «معجم الأدباء»، (6/ 2455)، وكثير من الكتب المفقودة نقل المؤرخون عناوينها وبعض آرائها في بطون الكتب التي وصلت إلينا.

(3) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 150)، وقال مكي أبو طالب: «وقد ألف هو كتابه القراءات، فذكر فيه اختلاف نحو عشرين من الأئمة من الصحابة والتابعين ومن دونهم». ينظر: مكي بن أبي طالب القيسي، «الإبانة عن معاني القراءات»، تحقيق: د. عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، 1977م، ص (53).

يرىٰ باحثون[1] أن الطبري انزلق في إنكار بعض القراءات المتواترة التي تلقتها الأمة بالقبول، وكثيرًا ما كانت عباراته أمامها: «وهذه القراءة لا أستجيز القراءة بها»[2]، «وأولىٰ القراءتين بالصواب في ذلك عندنا»[3]، «وهي قراءة غير حميدة»[4]، حتىٰ عده رائد الدرس الأدائي للقرآن الكريم الإمام محمد ابن الجزري (ت: 833)[5] أول من فتح باب نقد القراءات المتواترة وركب هذا المحذور[6]، وهو يمضي في ذلك بعيدًا عن نهج أغلب المفسرين الذين جاؤوا من بعده ووقفوا أمام تلك القراءات المتواترة بالقبول والتسليم، باستثناء الإمامين: الزمخشري (ت: 538) وابن عطية (ت: 546) اللذَين سارا علىٰ المسلك نفسه.

مبررات الطبري (ت: 310) في هذا تُقرأ من خلال الإجابات التي قدمها عند دفوعاته للروايات، فهو صاحب اختيار في القراءة[7]، ويرىٰ

(1) انظر مثلًا: محمد عارف بن عثمان الهرري، «القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه»، رسالة ماجستير؛ ولبيب السعيد، «دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسِّر».

(2) الطبري، «جامع البيان»، (13/ 196). (3) الطبري، «جامع البيان»، (4/ 398).

(4) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 20).

(5) **أبو الخير**، محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري الدمشقي الشافعي، فقيه ومقرئ ولغوي، من أعماله: «النشر في القراءات العشر»، ولد سنة 751هـ، وتوفي سنة 833هـ. ينظر: شمس الدين السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1412هـ، (9/ 255)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (9/ 298).

(6) محمد ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، (2/ 264).

(7) ذكر الإمام أبو عمر الداني أن الطبري من أصحاب الاختيار في القراءة. ينظر: أبو عمر الداني، «الأرجوزة المنبهة»، تحقيق: محمد الجزائري، دار المغني، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1420هـ، ص (62)، البيت رقم (452)، وكذلك الإمام =

رفض القراءة التي تخالف ما عليه جمهور القراء، فيردها بغياب النقل المستفيض، وكأن تلك الاستفاضة لم تبلغه[1].

والذي يدفعني للاعتذار عن صنيع ابن جرير الطبري (ت: 310): أن مصطلح التواتر مصطلح نشأ بعده ولم يكن معروفًا قبله، فكيف يحاكم ابن جرير إلىٰ مصطلح لم ينشأ إلا بعده؟ وهل يمكننا أن نتهم ابن جرير بإنكار المتواتر ورده؟ لا، لا نستطيع قول ذلك.

فعند الحفر المعرفي الجيد لا نكاد نعثر علىٰ مصطلح التواتر في القراءات القرآنية قبل ابن جرير ولا مصاحبًا له، وإنما كان المقروء عندهم: «قراءة العامة، قراءة مستفيضة، القراءة المشهورة، قراء الأمصار»[2]، وغيرها من المصطلحات التي تُعبِّر عن شيوع القراءة وانتشارها، أمَّا مصطلح التواتر فلا وجود له قبل الطبري (ت: 310)، ولا عند صديقه شيخ الإقراء أبي بكر بن مجاهد (ت: 324) الذي سبَّع

= مكي بن أبي طالب في «الإبانة عن معاني القراءات»، ص (100)، وطالما وهو صاحب اختيار عند كبار المختصين في علم القراءات فما دوّنه في التفسير من اختيارات يمنحه أيضًا مبررًا آخر في ترجيح بعضها علىٰ بعض.

(1) انظر تفصيلًا جيدًا في هذا المضمار في: فاطمة بلبال، «منهج المفسرين في قبول القراءات والترجيح بينها»، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجزائر، 2012م، ص (101)، وهناك رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، لمحمد عارف عثمان موسىٰ الهرري، طبعت عام 1406هـ باسم «القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير في تفسيره والرد عليه من أول القرآن إلىٰ آخر سورة التوبة»، وأيضًا رسالة، «منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره»، للدكتور زيد بن مهارش، من إصدارات الجمعية العلمية السعودية، رقم (24)، طبع، دار التدمرية، 1409م.

(2) انظر مثلًا: الطبري، (2/ 226) و(2/ 397).

السبعة، ولا عند الإمام أبي عمر الداني (ت: 444)[1] في منتصف القرن الخامس في كتابه «التيسير»، وهو الكتاب الذي جعله الإمام إبراهيم بن فِيرُّه الشاطبي (ت: 590)[2] عمدة نظم لاميته المسماة بالشاطبية، وانظر تحقيقًا دقيقًا قاده الإمام ابن الجزري (ت: 833) في قضية التواتر وإفرادات القراء في كتابه «منجد المقرئين ومرشد الطالبين»[3].

(1) **أبو عمرو الداني**، عثمان بن سعيد بن عثمان الأموي، مقرئ ومفسر ومحدث، من أعماله: «التيسير في القراءات السبع»، ولد سنة 371هـ، وتوفي سنة 444هـ، ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (18/ 77)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 195).

(2) **أبو محمد**، القاسم بن فِيرُّه بن خلف بن أحمد الشاطبي الرُّعيني الأندلسي الضرير، مقرئ ولغوي ومفسر، من أعماله: «حرز الأماني ووجه التهاني»، ولد سنة 538هـ، وتوفي سنة 590هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (21/ 261)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 494).

(3) يذكر شيخ الصنعة وفارس ميدانها الإمام ابن الجزري تقريرًا عريضًا في تواتر إفرادات القراء، وتواتر كل حرف من القراءات العشر، منها ما أورده أن محمد بن صالح قال: «سمعت رجلًا قال لأبي عمرو: كيف تقرأ: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٢٥ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ [الفجر: 25-26]. فقال: (لا يُعذِّب) بالكسر. فقال له الرجل: كيف وقد جاء عن النبي ﷺ: (لا يعذَّب) بالفتح؟ فقال له أبو عمرو: لو سمعت الرجل الذي قال سمعت النبي ﷺ ما أخذته عنه، وتدري ما ذاك؟ لأني أتهم الواحد الشاذ إذا كان علىٰ خلاف ما جاءت به العامة.
قال السخاوي: وقد تواتر الخبر عند قوم دون قوم، وإنما أنكرها أبو عمرو؛ لأنها لم تبلغه علىٰ وجه التواتر.
قال ابن الجزري: «وهذا كان من شأنهم أن تعيين هؤلاء القراء ليس بلازم، ولو عين غير هؤلاء لجاز.
ومن ثم كره من كره من السلف أن تُنسب القراءة إلىٰ أحد...، وذلك خوفًا مما توهمه أبو شامة من أن القراءة إذا نسبت إلىٰ شخص تكون آحادية، ولم يدر أن كل قراءة نسبت إلىٰ قارئ من هؤلاء كان قراؤها زمن قارئها وقبله أكثر من قرائها في =

والمتأمل في صنيع ابن جرير (ت: 310) يدرك أنه كان لا يستهدف المتواتر والإجماع الذي انعقد بعده، بل كان صنيعه حماية لسياج المتواتر عنده من اعتداءات الآحاد عليه، فكان يرىٰ بعض ما نراه نحن تواترًا أفرادًا، فمنحه ذلك مبررًا لدفع ما لم يستفض بتعبيره، فمثلًا: قال: «وما جاء به النقل مستفيضًا فحجة، وما انفرد به من كان جائزًا عليه السهو والغلط فغير جائز الاعتراض به علىٰ الحجة»[1]، وقال: «الحفاظ الثقات إذا تتابعوا علىٰ نقل شيء بصفة، فخالفهم واحد منفرد

= هذا الزمان وأضعافهم، ولو لم يكن انفراد القراء متواترًا لكان بعض القرآن غير متواتر». ينظر: محمد بن الجزري، «منجد المقرئين ومرشد الطالبين»، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الأولىٰ: 1419هـ، ص(207- 209).

وقد توصل أحد الباحثين المعاصرين إلىٰ أن رواية حفص عن عاصم لا وجود لها في تفسير ابن جرير الطبري، وهذا ما يعني أن هذه الرواية لم تكن معروفة ذلك الحين، ما يعطينا مؤشرًا علىٰ غياب معالم القراءات في صورتها الحالية. ينظر: د. مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، ص (322)، والذي تتبعته في تفسير الطبري أن الطبري لم يكن يذكر الرواة، بل كان يستهدف القراءة الرئيسة، ولا يلتفت للتلاميذ، فذكر عاصمًا في عدة مواضع، ولكنه لم يذكر راوييه حفصًا وشعبة، وأحيانًا يرد قراءته وأحيانًا يقرها. فمثلًا في قوله تعالىٰ: ﴿يَعۡرِشُونَ﴾ [الأعراف: 173]، رجح الطبري رواية الكسر التي يقرأ بها حفص تلميذ عاصم، في حين أن قراءتها عند عاصم نفسه وتلميذه شعبة بالضم، قال: «واختلفت القراءة في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء الحجاز والعراق: (يَعْرِشُونَ) بكسر الراء، سوىٰ عاصم بن أبي النجود، فإنه قرأه بضمها، وهما لغتان مشهورتان في العرب، يقال: عرَش يعرِش ويعرُش، فإذا كان ذلك كذلك، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب لاتفاق معنىٰ ذلك، وأنهما معروفان من كلام العرب، وكذلك تفعل العرب في فعَل إذا ردّته إلىٰ الاستقبال، تضمّ العين منه أحيانًا، وتكسره أحيانًا. **غير أن أحبّ القراءتين إليّ كسر الراء لشهرتها في العامّة، وكثرة القراءة بها، وأنها أصحّ اللغتين**». الطبري، «جامع البيان»، (10/ 408).

(1) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 679).

ليس له حفظهم كانت الجماعة الأثبات أحقَّ بصحة ما نقلوا من الفرد الذي ليس له حفظهم»[1].

وعند فحص أسلوبه هذا يتأكد لنا أنه كان يسير علىٰ منهج علمي صحيح سار عليه غيره أيضًا[2]، لكن النتيجة التي توصل إليها خالفه فيها جمهور أهل الأداء الذين تلقوا ما شذذه الطبري من بعده بالتواتر والقبول[3]، فتبين من مجموع ذلك أن منهاج الطبري في التعامل مع القراءات القرآنية كان تعاملًا منهجيًّا دقيقًا، وقد كشفنا لك عن غطائه فبصرك اليوم حديد.

ومهما يكن من شيء، فما نلتمسه لابن جرير من العذر لا يمنحنا متابعته عليه بعد أن استبان التواتر، وبانت للناس معالمه، وتتابع المختصون في القراءات القرآنية علىٰ ترسيم حدودها، وقد أجيب عن اعتراضاته بأسلوب مُشبع بالعلمية.

خامسًا: التعامل مع الروايات الإسرائيلية:

الإسرائيليات -كما هو معلوم- هي تلك الأساطير المنقولة إلىٰ التفسير عن مصادر يهودية علىٰ الأغلب، ومصادر نصرانية علىٰ الأقل، وما لم تكن تلك الروايات في مصادرهم فهي معلومات مدسوسة مكذوبة[4].

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (8/ 122).

(2) كما فعل أبو عمر الداني في الكلام الذي أوردناه قبل قليل.

(3) انظر تفصيلًا جيدًا في هذا المضمار في بحث «منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره»، د. زيد بن مهارش؛ ود. مساعد الطيار «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 312).

(4) انظر في تعريفها: محمد حسين الذهبي، «الإسرائيليات في التفسير والحديث»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1986م، ص (13).

استجلب الإمام الطبري (ت: 310) الإسرائيليات وجعلها موردًا من موارد تفسيره في مواطن منه، ونظرًا للموقف الصارم من تناول أخبار بني إسرائيل في نطاق العلم الشرعي عمومًا والتفسير علىٰ وجه الخصوص، قاد العلماء حملات عملاقة في ملاحقتها وقطع دابرها في غير ما موطن[1].

فهل كان الطبري يدرك ما يصنع عندما تعامل مع الإسرائيليات؟ هل كان يعدّ هذا المورد موردًا عاديًّا حين أدخله تفسيره؟ هل نستطيع القول إن من مثالب (تفسير الطبري) اعتماده علىٰ إيراد الروايات الإسرائيلية؟ وأن نوجه له نقدًا حاسمًا في القضية؟

أعتقد أن علينا أن نتريث قليلًا، فكثير ممن ذهب لنقد الإمام الطبري (ت: 310) يبدو أنه تسرع في ذلك دون تحرير، كالذهبي المعاصر (ت: 1397) الذي كان حادًّا في نقد ابن جرير، فقد رأىٰ أنه «يروي أباطيل كثيرة، يردها الشرع، ولا يقبلها العقل، ثم هو لا يعقب عليها بما يفيد بطلانها اكتفاء بذكر أسانيدها»[2]، فالإمام الطبري رائد صناعة التفسير، وقد استهلك وقتًا طويلًا في تجويد مشروعه، ولم يكن من السهولة أن تمر عليه هذه الثغرة دون فحص وتمحيص، بل إن الذهبي نفسه ذكر أن الطبري «كان لا يهتم بالبحث وراء بعض التفاصيل التي لا فائدة من معرفتها، فهو لا يتلمسها في الروايات الإسرائيلية كما هو شأن بعض المفسرين»[3].

---

(1) انظر علىٰ سبيل المثال: محمد أبو شهبة، «الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، مكتبة السُّنة، القاهرة، الطبعة الرابعة: 1408هـ؛ ومحمد حسين الذهبي، «الاسرائيليات في التفسير والحديث».

(2) الذهبي، «الإسرائيليات في التفسير والحديث»، ص (100).

(3) الذهبي، «الإسرائيليات في التفسير والحديث»، ص (105).

وعند التفتيش عن منهجية عمل الطبري في التعامل مع الروايات الإسرائيلية، نجد أنه إنما استقدمها في نطاق محدد فقط، فأوردها في (السياق القصصي التاريخي) دون غيره من المجالات الرئيسة، ففي المجالات العقدية، والأحكام الشرائع والغيبيات، لا وجود لتلك الإسرائيليات في تفسيره.

كان الذهن الطبري مدركًا بصورة جيدة للمساحة المناسبة لتناول مثل تلك الروايات في درس التفسير، وقد توصلت إحدىٰ الباحثات إلىٰ نتيجة حاسمة خلاصتها: أن الطبري لم يستهدف عند إيرادها أيًّا من القضايا الأصولية الحساسة، سواء في أصول الدين، أو أصول التشريع[1].

إذن لم يبق سوىٰ مساحة واحدة استقدم لها الطبري (تـ: 310) الروايات الإسرائيلية، وهي منطقة (القصص التاريخي) فقط، وفي إطار احتمالها للصدق أو للكذب[2]، وهنا يزيد الطبري هذه القضية تحجيمًا وتضييقًا.

وفي هذه الدائرة وضع الطبري ضوابط أربعة لقبولها، وهي ضوابط بالغة الدقة والذكاء، وتُعبِّر عن مدىٰ ما وصل إليه الطبري من التحرير والتعامل الواعي مع تلك الأدوات والمصادر، واستخداماتها المتعددة[3].

---

(1) آمال محمد عبد الرحمن ربيع، «الإسرائيليات في تفسير الطبري؛ دراسة في اللغة والمصادر العِبرية»، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1422هـ، ص (138).

(2) أي تلك التي لا تصدق ولا تكذب، التي جاء فيها النص النبوي: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا باللَّه وما أُنزل»، رواه البخاري عن أبي هريرة برقم 4465.ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، «صحيح البخاري»، دار التأصيل، مصر، الطبعة الأولىٰ: 1433هـ (6/ 17).

(3) مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (2/ 178).

الضابط الأوَّل: موافقتها مضامين النص القرآني، وعبَّر عن هذا الضابط بقوله: «وأولىٰ ذلك بالحق عندنا ما كان لكتاب اللَّه مُوافقًا»[1].

الضابط الثاني: موافقتها لكلام العرب، وعبَّر عن هذا الضابط بقوله: «وذلك أنه غير معقول في كلام العرب»[2].

الضابط الثالث: شهادة التحليل التاريخي علىٰ مصداقيتها، وعبَّر عن هذا الضابط بقوله: «إذ كان ذلك قولًا لا يدفعه عقل ولا خبر يلزم تصديقه من حجة بخلافه، وهو من الأمور الممكنة»[3].

الضابط الرابع: تتابع جيل السلف علىٰ قبول مضمونها، وعبَّر عن هذا الضابط بقوله: «ما يجوز لذي فهم الاعتراضُ به علىٰ ما ورد من القول مستفيضًا من أهل العلم»[4].

هذه أربعة ضوابط وضعها الطبري (ت: 310) وطبقها في سياق مناقشته إحدىٰ الإسرائيليات في قصة آدم عليه السلام وخروجه من الجنة[5]، وهي في غاية الصرامة والانضباط العلمي، ما يدل علىٰ أن الرجل لم يكن من جملة القُصّاص والرواة الذين يلقون بتلك الروايات دون فحص أو تحرير.

هذه منهجية الطبري في التعامل مع مورد الروايات الإسرائيلية في التفسير، وهي تدل علىٰ سلامة مقصده، وقدرته العلمية في التحقيق، والتعامل الواعي مع مصادر المعلومات التي غذَّىٰ بها تفسيره العظيم،

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 568). (2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 568).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 569). (4) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 568).
(5) انظر تفصيلًا رائعًا وتطبيقًا لهذه الضوابط في تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ من سورة البقرة آية 36. ينظر: الطبري، «جامع البيان»، (1/ 561).

وقد عبَّر الشيخ محمود شاكر (ت: 1418)[1] عن حزنه العميق من المندفعين في عتاب الطبري لإيراده الإسرائيليات، وهو ما دفعه للكشف عن أسلوب الطبري في ذلك، وتتبع أثناء تحقيقه للتفسير تلك الروايات بدقه، فقال: «ولما رأيت أن كثيرًا من العلماء يعيب علىٰ الطبري أنه حشد في كتابه كثيرًا من الرواية عن السالفين... أحببت أن أكشف طريقة الطبري في الاستدلال بهذه الروايات رواية رواية، وأبين كيف أخطأ الناس في فهم مقصده، وأنه لم يجعل هذه الروايات قط مهيمنة علىٰ كتاب اللَّه..، وأن استدلاله بها كان يقوم مقام الاستدلال بالشعر القديم»[2].

إن وجود الإسرائيليات في تفسير ما ليس عيبًا يخدش قيمة التفسير، ولا يحط من صناعته التفسيرية، فالمفسرون يدركون جيدًا محدودية هذا النقل، وطريقة تعاملهم معه ومصدر إحضاره[3]، وقد تصدىٰ الشيخ جمال الدين القاسمي (ت: 1332)[4] في مطلع تفسيره «**محاسن التأويل**» لحملات النقد غير المدروس في الجناية علىٰ كتب التفسير التي تستقدم الإسرائيليات موردًا للكشف عن المعنىٰ، فتحدث تحت عنوان: «**قاعدة**

(1) **أبو فهر**، محمود بن محمد شاكر بن أحمد بن عبد القادر، أديب مصري، ولغوي، خاض كثيّرا من المعارك الأدبية حول أصالة الثقافة العربية، ومصادر الشعر الجاهلي، من أعماله: «مدخل إعجاز القرآن»، ولد سنة 1327هـ، وتوفي سنة 1418هـ. ينظر: «موسوعة ويكيبيديا علىٰ الشبكة»، ولم أعثر علىٰ ترجمته في مصادر الترجمة المطبوعة المعاصرة لتأخر وفاته.

(2) مقدمة، «جامع البيان»، (1/ 16) الطبعة التي بتحقيق الشيخين: محمود شاكر، وأحمد شاكر.

(3) مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 207).

(4) **أبو الفرج**، محمد جمال الدين بن محمد سعيد المعروف بالقاسمي، إمام الشام في عصره، محدث، فقيه، مفسر، أديب، من أعماله: «محاسن التأويل»، ولد سنة 1283هـ، وتوفي سنة 1332هـ ينظر: الزركلي، «الإعلام»، (2/ 135).

في قصص الأنبياء والاستشهاد بالإسرائيليات»، ما مختصره: «فلا مغمز علىٰ مفسرينا الأقدمين في ذلك. .، وقد رأيت، ممن يدَّعي الفضل، الحطَّ من كرامة الإمام الثعلبي لروايته الإسرائيليات، وهذا، وأيم الحق، مِن جَحْد مزايا ذوي الفضل ومعاداة العلم، علىٰ أنه -قدس اللّٰه سره- ناقل عن غيره ما حكاه بالأسانيد إلىٰ أئمة الأخبار، فمعاذًا بك اللهم من هضيمة السلف»[1]، ورأىٰ أن المسلك الصحيح هو مناقشة أفكارها، ومدىٰ انسجامها مع المصادر الأخرىٰ أفضل من البقاء عند مصطلحها والتوجس منها[2].

---

(1) محمد جمال الدين القاسمي، «محاسن التأويل»، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1418هـ، (1/ 32).

(2) «بعض الأمور التي تتعلق بالإسرائيليات:
من يستقري الإسرائيليات التي وردت عن السلف سيجد الأمور الآتية:
1- أنها أخبار لا يُبنىٰ عليها أحكام عملية.
2- أنه لم يرد عن السلف أنهم اعتمدوا حكمًا شرعيًّا مأخوذًا من روايات بني إسرائيل.
3- أنه لا يلزم اعتقاد صحتها، بل هي مجرد خبر.
4- أنَّ فيها ما لم يثبت عن الصحابة، بل عمن دونهم.
5- . أن تعليق الأمر في بعض الإسرائيليات علىٰ أنه لا يقبلها العقل أمر نسبي، فما تراه أنت مخالف للعقل، قد يراه غيرك موافقًا له.
6- أن الكثرة الكاثرة في هذه الإسرائيليات لا يوضح أمرًا يتعلق بالتفسير، بل يكون التفسير واضحًا بدونها، وقد يكون معلومًا من حيث الجملة، والرواية الإسرائيلية لا تفيد فيه زيادةً ولا قيدًا.
7- أن هذه الإسرائيليات من قبيل التفسير بالرأي.
إن كون الإسرائيليات مصدرًا يستفيد منه المفسِّر في حال بيان معنىٰ كلام اللّٰه لا يعني أن تقبلَ كلَّ ما يُفسَّر به هذا من طريق هذا المصدر، فهذه الإسرائيليات كالتفسير باللغة، وليس كل ما فسِّر به من جهة اللغة يكون صحيحًا، وكذلك الحال هنا». الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 194).



المطلب الثاني

هوية تفسير الطبري

من حيث البِنية النصيّة حوىٰ «تفسير الطبري» في طياته ثقافة القرون الثلاثة الأولىٰ للهجرة، فهو المرجع الأوَّل للمفسرين الذين اشتغلوا بالتفسير النقلي، وفي الوقت نفسه يمثل مرجعًا فكريًّا من مراجع التفسير العقلي، لما التهم بداخله من حركة العقل الذي رجح ونقح وفحص واستنتج، وتجلت فيه قدرات الطبري العقلية وقراءته المنطقية للنصوص.

ومن هنا سأتقصىٰ قضية مهمة تبحث في نسبة تفسير ابن جرير (ت: 310) وهويته العلمية، فإلىٰ أيِّ أنواع التفسير ينتمي؟ وهل يصدق ما يذاع في أوساط مدرسة التفسير أنه إلىٰ قسم التفسير بالمأثور ينتمي؟ فلنقترب قليلًا في فحص هذه القضية التي ستحدد لنا وجهًا آخر من مقصودية ابن جرير وطبيعة عمله التفسيري «**جامع البيان**».

وسيكون بحثنا في هذا المطلب في فرعين:

- **الفرع الأوَّل: ثنائية الرأي والمأثور في التفسير:**

قبل الحديث عن ثنائية «الرأي والمأثور» في درس التفسير أُؤكد ابتداءً أن هذه القضية كانت امتدادًا لجدلية «العقل والنقل» التي استهلكت كثيرًا من النقاش والتناول في سجل المعرفة الإسلامية، ولست هنا بصدد إعادة اجترار تلك الحوارات المستفيضة في هذه القضية[1]،

(1) انظر قراءة جيدة لثنائية العقل والنقل لدىٰ د. لؤي صافي، «إعمال العقل»، دار =

ولكنا نؤكد أن العقل أخو النقل، وأنه ما كان للنقل أن يُفهَم لولا العقل، ولا كان للعقل أن يهتدي لولا النقل، أو بتعبير الإمام أبي حامد الغزالي (ت: 505) في عبارة سميكة: «**الشرع عقل من الخارج، والعقل شرع من الداخل**»[1]، ولم نرصد بعد البحث الشديد أي إدانة قرآنية للعقل[2]، وإنما توجهت الإدانة والذم للهوىٰ ونواتجه ومختلف إصداراته[3].

أما العقل فهو مناط التكليف، والنقل بيئته المعرفية التي يعمل فيها، وترسم انضباطاته وتحركاته، في ضوء ذلك تحرك العلماء والمفسرون يحملون ثنائية «العقل والنقل» يكشفون بهما سجْف[4] الكون والحياة، ويبصرون بهما ضياءهما، فعلىٰ ضفاف النقل أَعمل العقل قدراته، وصنع معرفة إسلامية متميزة عصمت الفكر من الزلل، فما من مأثور إلا وللعقل فيه حضور، ومحاولة الفصل بينهما محاولة فاشلة، إذ لا ينفك الأمران عن بعضهما، إذا أردنا التأسيس لمعرفة إسلامية متينة، وحين أعمل العقل حفرياته في مواد النقل أنتج حكمة وبصيرة، وحين توارىٰ العقل عن النقل ولد العبث والهوىٰ، وما تلك الإدانات المكثفة للرأي في درس التفسير إلا إدانة للصادر منه عن هوىٰ، ولكنهم أخطأوا اصطلاحية التعبير، وأطلقوه دون تقييد أو تأطير، أما تفاعل العقل مع النقل فقد

= الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولىٰ: 1419م.

(1) الغزالي، محمد بن محمد، «معارج القدس»، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية: 1975م ص (57).

(2) في رسالتي للماجستير، «مفهوم العقل وطرق إصلاحه في القرآن الكريم»، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، السنة المنهجية 1440هـ.

(3) انظر في ذلك استقصاء جيدًا في مصطلح الهوىٰ في القرآن الكريم لدىٰ: محمد سميح الخالدي، «الهوىٰ دراسة موضوعية للمصطلح القرآني»، بحث محكم علىٰ مجلة الجامعة الأردنية المجلد 37 العدد 2 2010م.

(4) **السجْف**: السِّتر. ينظر: ابن منظور، «لسان العرب»، (9/ 144).

رحّب به النص، وكانت نتائج أعمال التفكر والتدبر والاستنباط والفهم ثرية مستفيضة، وتحرك العقل في بيئة النقل محل دعوة، وحث، وترحيب قرآني.

علىٰ أعتاب هذه القضية حدثت التجاذبات، واحتدمت الانقسامات حتىٰ ألقت أحمالها علىٰ سواحل التفسير، ودخلت تتوغل في أحشائه وولّدت هذه الثنائية.

ظهرت هذا الثنائية متأخرة في درس التفسير، فصنعت فرزًا حادًّا لكتب التفسير، وحُوكِمت منتجات التفسير إلىٰ قسميها، بل أصبحت تحدد هوية التفاسير، ومدىٰ قبولها أو رفضها، ونتيجة لهذا التأطير حدث الاصطفاف للقسمين، وانحاز كثير من العلماء إلىٰ «التفسير بالمأثور» بوصفه التفسير الحائز علىٰ اعتمادية السلف الصالح، ومُرِّرَ هذا المصطلح تحت تلك الاعتمادية، وبقي «التفسير بالرأي» -وهو النوع الذي قابله- مذمومًا مدانًا، وكل تفسير ينتمي إليه وضع في دائرة التحذير.

فما حقيقة هذه الثنائية؟ وهل كان لهذا المأثور من مأثور؟ وهل بات الرأي الاجتهادي مذمومًا؟ أم أن الرأي في الرأي يختلف أيضًا؟

لم يعرف السلف بمدارسهم التفسيرية المختلفة هذه الثنائية، ولم يتناولها أحد منهم في مدوناتهم التفسيرية المشهورة، بل كان الحكم علىٰ التفسير من خلال دائرة القول الصادر في معنىٰ الآية، وعنده تعقد المحاكمات العلمية والنقودات المختلفة، وتصدر الآراء الاجتهادية، ووَفْقَ الأدوات اللغوية والأصولية يتم الحكم بقبوله أو رده، دون الاصطفاف الذي فرز كتب التفسير، وصنع حواجز معرفية تصورية قبل الدخول إليها.

ربما كانت بواكير استخدام هذا المصطلح فيما يبدو بعد عصر الإمام السيوطي، وهو من علماء القرن التاسع ومطلع العاشر الهجريين، إذ توفي في (911هـ) ولكنَّه شخصيًّا لم يستخدم هذا المصطلح في موسوعته التفسيرية «**الدر المنثور في التفسير بالمأثور**»، وإنما كان يقصد الاصطلاح الحديثي، فكان المأثور عنده الأخبار فقط، لذا لم يدخل تفسير القرآن بالقرآن في تفسيره وَفْقَ مصطلح رواد التفسير وعلوم القرآن، بل نص بنفسه علىٰ ذلك في مقدمة كتابه[1]، ولا أدري هل هناك من سبق واستخدمه قبل هذا العصر؟

ثم استخدمه ليكون عنوانًا لطرق التفسير الأربعة «تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنة، تفسير القرآن بأقوال الصحابة، تفسير القرآن بأقوال التابعين»، الشيخ محمد بن عبد العظيم الزرقاني (ت: 1367)[2]، إذ ذكر تحت عنوان «التفسير بالمأثور» تعريفًا له فقال: «هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة تِبْيانًا لمراد اللَّه من كتابه»، ثم كان مترددًا في إضافة النوع الرابع إلىٰ هذا العنوان فعقب قائلًا: «وأما ما ينقل عن التابعين ففيه خلاف بين العلماء: منهم من

(1) قال في مقدمته: «فلما ألفت كتاب (ترجمان القرآن)، وهو التفسير المسند عن رسول اللَّه ﷺ وأصحابه ﷺ، وتم بحمد اللَّه في مجلدات، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب المخرج منها واردات، رأيت قصور أكثر الهمم عن تحصيله، ورغبتهم في الاقتصار علىٰ متون الأحاديث دون الإسناد وتطويله، فلخصت منه هذا المختصر مقتصرًا علىٰ متن الأثر». ينظر: جلال الدين السيوطي، «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1433هـ (1/ 9).

(2) **محمد** عبد العظيم الزرقاني، من علماء الأزهر، مختص في علوم القرآن، من أعماله: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، ولد سنة 1300هـ، وتوفي سنة 1367هـ. ينظر: الزركلي، «الأعلام»، (6/ 210).

اعتبره من المأثور؛ لأنهم تلقوه من الصحابة غالبًا، ومنهم من قال: إنه من التفسير بالرأي»(1).

وهذا العمل يوضح لنا الحساسية التي كانت تدرك أن وضع تلك الطرق الأربع تحت عنوان «التفسير بالمأثور» يحتاج إلىٰ مزيد من الفحص والتحرير؛ لذا تردد الزرقاني في وضع النوع الرابع، وحكىٰ فيه الخلاف ومضىٰ في العنوان دون تحرير.

ثم جاء بعده الدكتور محمد حسين الذهبي (ت: 1397) فذكر -دون تردد- في مدونته الشهيرة «**التفسير والمفسرون**»، هذه الأنواع الأربعة تحت مصطلح «التفسير المأثور»، وعلَّل مرجحًا دخول تفسير التابعي في المأثور بقوله: «وإنما أدرجنا في التفسير المأثور ما رُوي عن التابعين، وإن كان فيه خلاف: هل هو من قبيل المأثور أو من قبيل الرأي؟ لأننا وجدنا كتب التفسير المأثور كتفسير ابن جرير وغيره لم تقتصر علىٰ ما ذُكر مما روي عن النبي ﷺ وما رُوي عن الصحابة، بل ضمَّنت ذلك ما نُقل عن التابعين في التفسير»(2).

اكتفىٰ الذهبي بهذا المبرر معللًا أنه قرأ مسلكية ابن جرير (ت: 310) في تفسيره، ونوجه السؤال للدكتور الذهبي، هل كان الطبري يدوِّن التفسير بالمأثور في كتابه تحت هذا المصطلح الجديد حتىٰ يكون صنيعه حجة لهذا الإدراج؟ ثم هل اكتفىٰ الطبري برصف تلك الأقوال ومضىٰ دون أن يقف أمامها مصوبًا مخطئًا يقول كلما لاح له اختلافها: «قال أبو جعفر»؟ هل سمىٰ الطبري كتابه تفسيرًا بالمأثور وَفْقَ تلك الرباعية

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، «مناهل العرفان في علوم القرآن»، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1415هـ، (2/ 13).

(2) محمد حسين الذهبي، «التفسير والمفسرون»، (1/ 112).

المدرجة تحته؟ كان الذهبي نفسه قبل أن يقرر هذا قد قال: «والذي تميل إليه النفس هو أن قول التابعي في التفسير لا يجب الأخذ به إلا إذا كان مما لا مجال للرأي فيه»[1]، أم أنه يقصد أنه وإن كان التفسير مأثورًا لا يوجب الأخذ به، فلا مزية له إذن بهذا الإدراج.

فالذي يظهر من هذا الصنيع أن اجتهادًا غير دقيق ولا محرر، رسم هذا العمل، ثم تتابعت عليه الأعمال في مناهج التفسير وعلوم القرآن، ويبدو أن الداعي له هو أن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728) في مقدمته ذكر تلك الطرق الأربع وسماها «أحسن طرق التفسير»[2]، ثم بحث لها المتأخرون عن عنوان يجمعها فوضعوها تحت هذا العنوان، وربما أن استخدام هذه المصطلح والتفاعل معه كان أقدم من ذلك.

وإذا فحصنا ما بداخل هذا المصطلح «التفسير بالمأثور» من محتويات، وهل تصلح أن تكون عنوانًا له أم لا؟ يتضح لنا أن هناك أنواعًا أُدرجت فيه، وهي من قبيل الرأي الاجتهادي الذي كان يعمل في زمنه وفْقَ الأدوات المقررة في علم التفسير من المنقول، واللغة وغيرها.

فتفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلىٰ إعمال الآلة الاجتهادية لكشف دلالاته، وبيان مدىٰ مناسبتها لتركيب بعضها علىٰ بعض دون موانع، حتىٰ إنهم لا يعدونه من الأثر طالما والقرآن يفسر بعضه بعضًا.

وأما تفسير القرآن بالسُّنَّة فقليل ومحدود فيما صح من الروايات، ويندرج ضمن دائرة التفسير النبوي، وهل كان ذلك التفسير يقصد به المعنىٰ الحقيقي للفظ، أم أنه استدلال مجازي بها[3]؟

(1) محمد حسين الذهبي، «التفسير والمفسرون»، (1/ 96).

(2) ابن تيمية، «مقدمة في أصول التفسير»، ص (93).

(3) الذي حققه الإمام العلامة محمد الطاهر بن عاشور في مقدمات تفسيره «التحرير =

وأما تفسير الصحابة فيدخل ضمن الخلاف المشهور في الدرس الأصولي حول «حجية قول الصحابي»، وعدمه، والخلاف ذائع هناك[1]، ولم يبق سوىٰ تفسير التابعين الذي تردد الزرقاني (ت: 1367) في إدراجه كما رأيت، وهو ضمن دائرة الرأي الاجتهادي، وقد أخضعه الطبري (ت: 310) وغيره للمعالجة والتحقيق بأدوات الاجتهاد، وقرر بعدها القبول أو الرد، وكان ابن تيمية (ت: 728) قد رأىٰ أن أقوال التابعين ليست حجة علىٰ بعضهم ولا علىٰ من بعدهم[2]، بل إن الحافظ السيوطي (ت: 911) أدرج تفاسير تابعي التابعين في تفسيره كمالك (ت: 179)، وغيره، ومرَّ معنا كلام أبي حيان الأندلسي (ت: 745) في تضارب أقوال التابعين، الذي أشار فيه أنها « كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة ينقض بعضها بعضًا»[3]، وكان صنيعهم هذا يتسم بالموضوعية والمهنية، فلم تُدرَج تلك الأقوال تحت هذا المصطلح الذي لم يُعتَرف به بعدُ في عصرهم، وإنما كان ضمن نطاق نقاش الآراء الاجتهادية، والأفهام السلفية المختلفة، التي تناقلتها أوساط التفسير

= والتنوير» أن جميع تفاسير النبي ﷺ للقرآن الكريم كان لمعنىٰ مجازي، فأوضح أنه تتبع تفسيرات النبي ﷺ لبعض الآيات القرآنية فوجد أن ذلك التفسير ليس هو المعنىٰ الأصلي من التركيب، قال: «ولكنا بالتأمل نعلم أن الرسول ﷺ ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلىٰ أخذ أقصىٰ المعاني من ألفاظ القرآن». ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 94)، وقدم أمثلة كثيرة علىٰ تلك الاستخدامات النبوية للمعاني الإضافية دون المعنىٰ الأصلي.

(1) انظر علىٰ سبيل المثال: أنس محمد رضا قهوجي، «قول الصحابي وحجية العمل به»، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1433هـ، ورسائل أخرىٰ كثيرة تناولت الموضوع بتفصيل جيد.

(2) ابن تيمية، «مقدمة في أصول التفسير»، ص (58).

(3) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 16).

واستمدتها من فهم الطبقات الثلاث.

ويظهر الإشكال هنا أن من أدرج تلك الطرق الأربع في هذا العنوان قد أَلزم به، وجعله عنوانًا موجهًا باتجاه إجباري، فنص علىٰ وجوب اتباعه والأخذ به[1]، وما هو إلا عنوان مستوحىٰ من كلام المتأخرين[2].

ولا أدري كيف شكلوا هذا الإيجاب دون النظر فيما رصده الدرس الأصولي من الخلاف في حجية قول الصحابي وقول التابعي، إذ يمرون عليه وهم به لا يسترشدون، وقد كانوا يقررون في تفسير الصحابة والتابعين أنهم اجتهدوا وقالوا فيه برأيهم، ثم جعلوا آراءهم مأثورةً، وقول من بعدهم رأيًا بصورة لا علاقة لها بالتحقيق العلمي الأصولي.

ثم إذا كان ما ورد عن الصحابة والتابعين مأثورًا يجب الأخذ به علىٰ اصطلاحهم، فما العمل فيما ورد عنهم من خلاف محقق في التفسير؟ وكيف يقال يجب الأخذ به؟ وإذا كان الصحابة قالوا في التفسير برأيهم فلا معنىٰ لتفضيلهم علىٰ غيرهم ممن بعدهم في هذه المسألة، وهذا لا يعني مساواة من بعدهم بهم[3]، وقد حكم القرطبي (ت: 671) بفساد القول بقصر التفسير علىٰ السماع[4]، ....

---

(1) قال الشيخ مناع خليل القطان: «التفسير بالمأثور هو الذي يجب اتباعه والأخذ به؛ لأنه طريق المعرفة الصحيحة»، ينظر: «مباحث في علوم القرآن»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الحادية عشر: 2000م، ص (340).

(2) كما رأيت من صنيع الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، والدكتور محمد حسين الذهبي، ومحمد بن لطفي الصباغ، «لمحات في علوم القرآن»، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة: 1410هـ، ص (260).

(3) ينظر: مساعد الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 253).

(4) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»»، تحقيق: د. عبد اللَّه التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ: 1427هـ، (1/ 58).

وبنىٰ الفخر الرازي (ت:٦٠٦)[1] وأبو حيان (ت:٧٤٥)[2] علىٰ مقدمة كلامهم هذا نتيجة بطلان أقوال من بعدهم في التفسير وما قدموه من علم وفصاحة وبيان مستنبطة من القرآن، وسيأتي الحديث عن هذا.

ومن نتائج هذا التقسيم نشأ الاصطفاف المعرفي عند حدود تشكُّل هذا المصطلح، وصار تقسيم التفاسير إلىٰ «تفسير بالمأثور»، ويقابله «تفسير بالرأي»، وحُكِمَ علىٰ الأوَّل بالقبول، والثاني بالرفض، وصُنِّف تفسير ابن جرير (ت: 310) علىٰ أنه من قبيل التفسير بالمأثور، وهو يزدحم بالرأي الاجتهادي، والترجيحات الشخصية له، وهكذا تشكلت أغلوطات بُنيت عليها مناهج وأحكام.

ولم تتوقف مضاعفات ذلك عند هذا الحد بل اتُّهم «التفسير بالرأي» اتهامًا أخرجه من دائرة الصواب إلىٰ دائرة التحذير والذم والتشنيع، وما هو إلا إعمال المفسِّر عقله في فَهم القرآن، والاستنباط منه، مستخدمًا آلات الاجتهاد[3]، وما استنباطات المفسرين وإعمالهم أدوات الكشف عن المعنىٰ إلا من قبيل الاستنتاج والرأي، وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في القرون الثلاثة الأولىٰ من الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك؟[4]، وبحسب القرطبي (ت: 671) «فإن الصحابة ﵃ قد فسَّروا القرآن واختلفوا في تفسيره علىٰ وجوه وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي ﷺ»[5]، وإذا كان التأويل مسموعًا كالتنزيل، فما فائدة تخصيص النبي ﷺ لا بن عباس

(1) الرازي، «مفاتيح الغيب»، (9/ 184). عند تفسير الآية الثالثة من سورة النساء.
(2) أبو حيان، «البحر المحيط»، (1/ 17).
(3) الطيار، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، (1/ 209).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 29).
(5) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، (1/ 58).

بالدعاء بتعلم التأويل؟ بعيدًا عن الهوىٰ الذي لا تسنده المنهجية العلمية، والأدوات التفسيرية كما هو صنيع جمع من رموز الحداثة المعاصرة يومنا هذا[1].

وأخيرًا فيلزمنا إجراء تحرير دقيق لمحتويات مصطلح «التفسير بالمأثور»، أما في صورته الحالية فلا يعدو سوىٰ عنوان شكلي فقط، وبداخله محتويات الرأي الاجتهادي بمختلف أساليبه. إننا إن حررنا هذا البند فستتوقف عملية الفرز والتصنيف تلك، وتتحول كثير من كتب التفسير إلىٰ نوع واحد يحتوي بداخله القول الأثري المعتبر، والرأي الاجتهادي الوجيه دون تحيّز، وينتقل تصنيف التفاسير بحسب ما يغلب عليها من مجالات كالتفسير الفقهي، والتفسير البلاغي، واللغوي، وغيرها.

وكم كان العلامة محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) فقيهًا عندما طالب الأوساط العلمية بتحرير هذه الكلمة بدلًا من إلقائها علىٰ عواهنها دون تدقيق فقال: «أما الذين جمدوا علىٰ القول بأن تفسير القرآن يجب ألا يعدو ما هو مأثور، فهم رموا هذه الكلمة علىٰ عواهنها، ولم يوضحوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر»[2].

- **الفرع الثاني: إلى أي الأنواع ينتمي تفسير الطبري؟**

عطفًا علىٰ ما سبق من إيضاح ثنائية التفسير، فإن تفسير ابن جرير (ت: 310) قُدِّم ضمن محتويات «التفسير بالمأثور»، وصُنِّف كذلك في

---

(1) انظر في ذلك رسالة: «الاجتهاد والتجديد في تأويل النص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين دراسة مقارنة»، د. محمد نذير أوسالم، رسالة دكتوراه جامعة وهران، الجزائر، 1437هـ.

(2) ابن عاشور «التحرير والتنوير» (1/ 32).

قاعات درس التفسير، وبناء عليه فنُحِّيَ كل ما قدمه الطبري من آراء اجتهادية، ونقاشات علميَّة، وتحقيقات وتحريرات، وفرائد لغوية مختلفة، وحراك عقلي، كانت نتيجة حقيقية لمسيرة علميَّة عالية الأداء والتحصيل، وعُدَّ مجرد ناقل تركزت مهمته في رصف أقوال المفسرين وتسجيلها في حقبة زمنية ماضية. إن هذا الحكم غير منصف للإمام الطبري (ت: 310) ومجهوده العلمي، وخبراته الاجتهادية، التي أودعها موسوعته التفسيرية في سنوات طويلة من عمره، وقد رأينا شخصيته الاجتهادية المستقلة في تحرير منهجه، وفي التعامل الدقيق مع موارد التفسير، وطريقته الرائدة في تحرير معنىٰ اللفظة القرآنية بمختلف الأدوات والآلات اللغوية والأصولية التي امتلكها.

وكم كان الفاضل بن عاشور (ت: 1390) ذكيًّا حينما قرأ شخصية الطبري في تفسيره، وعاب علىٰ الأوساط العلمية إلغاء شخصيته وتقديم كتابه بوصفه كتابًا يهتم بالنقل المجرد فقط، فبعد أن سرد صورًا من منهجية الطبري في فحص اللفظ القرآني ووقوفه دون تردد يدلي برأيه ويناقش الآراء المختلفة قال: «وبهذه الطريقة أصبح تفسير ابن جرير الطبري تفسيرًا علميًّا يغلب فيه جانب الأنظار غلبة واضحة، علىٰ جانب الآثار حتىٰ إنه لو اقتصر فنُّه علىٰ مجرد عزو الأقوال المتخالفة لأربابها، وجرد عن طويل الأسانيد ومكررها، لبقي وافيًا تمام الوفاء بما يقصد له من كشف عن دقائق المعاني القرآنية، وما يستخرج منها من الحكم والأحكام، علىٰ اختلاف المذاهب والآراء، وما يتصل بها من استعمالات اللغة ومسائل العربية، ولازداد شبيهه بالتفاسير العلمية التي جاءت من بعد قوة ووضوحًا، فلذلك يصح أن نعتبره محولًا في منهج التفسير»[1].

---

(1) الفاضل ابن عاشور، «التفسير ورجاله»، ص (46).

ثم يصف النظرة السطحية لتفسير الطبري (ت: 310) بما غلب عليها من رؤية دون خبرة ودراية فقال: «والذين يعتبرون تفسير الطبري تفسيرًا أثريًّا، أو مِن صِنْف التفسير بالمأثور، إنما يقتصرون علىٰ النظر إلىٰ ظاهره بما فيه من كثرة الحديث والإسناد، ولا يتدبرون طريقته وغايته التي يصرح بها من إيراد تلك الأسانيد المصنفة المرتبة الممحِّصة»[1].

كانت مساحة الرأي في تفسير الطبري مساحة واسعة، بل إن الطبري أسس موقفه من الرأي ابتداء علىٰ أرض صلب، فهو ينطلق من أن القرآن الكريم ليس قوالب جامدة لا تعمل فيها العقول، ولا تتحرك للاستنباط والاستنتاج، وتفسيره ليس حكرًا علىٰ مجموعة من الخلق دون غيرهم، طالما وقد استكمل المفسِّر شروط التفسير، وذهب ابن جرير في مقدمة تفسيره يشرح هذه القضية التي تجعل القرآن صالحًا للتدبر والاستنباط وديمومة الانتفاع به، «وقد صاغ عميد المفسرين مدونته التفسيرية علىٰ أساس من البيان والتدبر، ورَسَمَ لمن يأتي بعده مشروعية مباشرة النص القرآني بوصفه بيانًا وهدىٰ للناس قال: «فإذا كان كذلك وكان جل ثناؤه قد أمر عباده بتدبره وحثهم علىٰ الاعتبار بأمثاله كان معلومًا أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيه جاهلًا»[2]، وتصدىٰ لتوجيه القول بالإحجام عن الرأي في القرآن المنقول عن السلف بأنه ليس سوىٰ الرأي الملقىٰ علىٰ قوارع التفسير بلا مستند، وعدَّه من التخرص والظن والقول بلا علم»[3].

إن من يدقق في الحركة الترجيحية التي قادها الإمام ابن جرير

(1) الفاضل ابن عاشور، «التفسير ورجاله»، ص (47).

(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 78).

(3) د. يوسف يوسفي «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (50).

الطبري (ت: 310) يدرك جيدًا حجم الرصد الدقيق، وأعمال النخل والغربلة التي صنعها مع الخلاف التفسيري المنقول عن السلف، ويرىٰ في تلك الاختيارات الطبرية تفسيرًا واضحًا بالرأي والاجتهاد، قائمًا علىٰ التأمل والبحث في المصطلح القرآني وسياقاته الدلالية، عادًّا تلك الأدوات ميزانًا للترجيح بين الأقوال التفسيرية.

لم يفهم الطبري من كميات الأقوال الكثيفة التي قدمها في ثنايا موسوعته التفسيرية أنها التفسير النهائي دون إعمال آلة الاجتهاد والاستنباط، ورأىٰ في ذلك خطرًا علىٰ حركة التفسير في القرون القادمة، وذهب يقود أعمال الترجيح وَفْقَ الآلة العلمية التي أعملها في درس التفسير، موضحًا قدرة المفسِّر في التعامل مع النص القرآني بطريقة استنباطية أمينة تتفاعل مع قضايا العصر ومشكلاته.

إن الطبري نفسه لم يضع تفسيره في إطار بعيد عن الرأي الاجتهادي وَفْقَ قوانينه المعتمدة؛ بل هناك من وضعه دون تقييم مسبق، محددًا إلىٰ أين ينتمي تفسير الطبري؛ ظانًّا أنه يخدم الطبري بهذا الصنيع، وهو يجني علىٰ منهجيته العلمية، ويصادر قدراته الاجتهادية، واستنباطاته المتينة، وقد أحصيتُ عبارته الشهيرة في التفسير «قال أبو جعفر»[1]، فوجدتها تزيد علىٰ 834 موضعًا تقريبًا، وهو مؤشر علىٰ حضور شخصيته ورأيه الاجتهادي المستقل في الحكم علىٰ مستجلبات أقوال، وتحرير الصحيح منها.

وخلاصة الإجابة عن هوية تفسير الطبري، وانتمائه العلمي: أن «جامع البيان» ينتمي إلىٰ التفسير الصحيح القائم علىٰ الرؤية المستقيمة،

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 121).

والمنهجية العلمية التي أقرها درس التفسير، فاستقدم آراء الطبقات السلفية الثلاث ومنقولاتها، وجعلها ساحة للتنقيب وإعمال العقل، وَفْقَ مسلكية علميَّة قائمة علىٰ الاستدلال السليم، والاستنباط الجيد، والتعامل الأصولي المنضبط، مثّلت منهجًا سويًّا جمع بين النقل والعقل في الفهم والاستنباط والتأويل.





المطلب الثالث

تقييم تفسير الطبري

• **الفرع الأوَّل: معايير تقييم التفسير:**

كان تلقي الأوساط العلمية لتفسير ما بالقبول والترحيب كافيًا لتقييمه، والشهادة له بالجودة وحسن الأداء، وكانت كتب مناهج المفسرين، وأصول التفسير تتولىٰ مهمة توجيه بعض النقودات للتفاسير، بعضها مؤثر في المستوىٰ العام للكتاب، وبعضها ملاحظات فنية عليه.

ونحتاج فيما يبدو إلىٰ مجموعة من المعايير التقييمية المتينة التي تُنصب لمحاكمة تفسير ما، ينتهي الاحتكام إلىٰ نتائجها لتقييمه بصورة منهجية محايدة، وهي مسألة تحتاج لهيئة علميَّة مختصة تقوم بوضع هذه المعايير، وتصنع حولها إجماعًا مقبولًا، ثم تقاس كتب التفاسير وتوزن من خلالها بعد استقراء منهجيتها بصورة علميَّة دقيقة[1].

وبإمكاني هنا أن أضع ثلاثة معايير عامة لتقييم تفسير ابن جرير، ومنها يتضح لنا كفاءة التفسير من عدمها.

• **المعيار الأوَّل: قبوله العام لدى الأوساط العلمية:**

الجهات المختصة في علم التفسير من مؤسسات وهيئات وعلماء

(1) انظر في ذلك: ضوابط لتقييم التفاسير، وهي ضوابط ومحددات عامة وضعها الدكتور صلاح الخالدي في كتابه «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، ص(138).

ومحاضن علميَّة، منحت تفسير ابن جرير اعتمادية عالية، وشهدت له بالكفاءة وجودة الأداء، وقد سبق عند الحديث عن شخصية الإمام الطبري (ت: 310) أن تحدثت عن مكانة الكتاب العلمية، وأشرت هناك أن زميله في الطلب الحافظ أبا بكر بن خزيمة (ت: 311) صاحب الصحيح عكف علىٰ فحصه وقراءته عدة سنوات، ثم قال: «**نظرت فيه من أوله إلىٰ آخره، فما أعلم علىٰ أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير**»[1]، وهي شهادة كبيرة من شخصية لها وزنها العلمي عكفت علىٰ قراءة التفسير بصورة دقيقة.

وتتابعت شهادة الحافظ والمؤرخ الكبير الخطيب البغدادي (ت: 463)، ومُرجّح الشافعية ومعتمد المذهب الإمام شرف الدين النووي (ت: 676)، ومؤرخ الإسلام شمس الدين الذهبي (ت: 748)، بأن تفسيره «**لم يُصَنِّف أحد مثله**»[2].

وفي تقييم الإمام ابن تيمية (ت: 728) لعدد من كتب التفسير يرىٰ بأنه: «**من أجل التفاسير وأعظمها قدرًا**»[3].

يُصنَّف تفسير ابن جرير ضمن أمّات كتب التفسير، ومصادرها الأساسية، إذ تأوي كثير من كتب التفسير إليه من بعده، وتعتمد أسانيده في التفسير النقلي، وتقصي الآثار عن الصحابة والتابعين، فقد سيطر علىٰ كل ما ظهر بعده من تآليف[4].

---

(1) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 551).

(2) الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (2/ 551)، النووي «تهذيب الأسماء»، (1/ 78)، الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 268).

(3) ابن تيمية، «مقدمة في أصول التفسير»، ص (81).

(4) ينظر: الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجالة»، ص (40).

وعلىٰ الرغم مما حدث لابن جرير (ت: 310) من محنة وحصار كادت أن تقضي علىٰ أعماله الكتابية، ومنجزاته العلمية، فقد قُدِّر لهذا التفسير النجاة، وكُتِبَ له أن يُبعث من جديد.

ومع هذا التواطؤ في الشهادات علىٰ مكانة تفسير الطبري يتضح لنا أن هذا التقييم قد قدّر حجم الجهد الكبير الذي قدمه صاحبه عند كل لفظة، ولم يسمح بمرورها دون تحقيق أو تحرير، وهذا ما بدا ظاهرًا في التفسير.

وأيضًا يمثل هذا الرأي العام إشهادًا عامًّا علىٰ سلامة التفسير من الفهم المنحرف، واتساقه مع الفهم العام للقرون الأولىٰ التي شهدت التنزيل، ورسمت إطار فهمه الجماعي السليم الذي انداح متسلسلًا علىٰ مَن بعده مِن الأعصار.

إن تزكية «تفسير الطبري» من المجتمع العلمي العام علىٰ وجه العموم، والتفسيري علىٰ وجه الخصوص، في مختلف أزمنة الإسلام وأعصاره بمدارسها الفقهية المختلفة، تُعبِّر عما حظي به التفسير من قبول وإجازة، وذلك أشبه بعمل لجان علميَّة مختصة أصدرت نتائج تحكيمها وتقييمها للتفسير، وأثنت علىٰ أدائه العلمي والمنهجي، وأتاحت لعموم الجمهور قراءته والانتفاع بمحتواه.

- **المعيار الثاني: الجدة وعدم التكرار والتنقل:**

عند هذا المعيار نلحظ أن تفسير ابن جرير (ت: 310) كان عمدةً في التأليف، فما قدمه من غربلة ونخْلٍ للخلاف التفسيري، والآراء اللغوية لم تكن مجرد منقولات سابقة للذين خلوا من قبله، بقدر ما كان الرجل يحرر تلك الأقوال، ويبين صحيحها من سقيمها، ويوضح الصواب فيما كان يعتمل من أقوال متداولة بين أبناء عصره.

يتحدث الإمام ابن عاشور (ت: 1393) عن هذا المعيار وأهميته في تمييز التفاسير فيقول: «والتفاسير، وإن كانت كثيرة، فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة علىٰ كلام سابق بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع علىٰ تفاوت بين اختصار وتطويل»[1]، وهذا فعليًّا ما تجده في تفاسير المتأخرين، وهو لا يُعبِّر إلا عن ظاهرة الاجترار والتكرار وإعادة تدوير المعلومات والأفكار التي جرىٰ تناولها في السابق، وإعادة ترجمتها وصياغتها دون تغيير أو تأثير.

تفسير ابن جرير (ت: 310) من هذه الناحية وتحت هذا المعيار يُمثِّل سبق الصدارة في هذا النوع من التفاسير، ويُبرِز قدرة الرجل علىٰ الجمع بين العقل والنقل، ومناقشة الآراء العلمية والأفكار بصورة فريدة، فقد جمع الطبري بين الإبداع، والإقناع، والإمتاع، وكان تفسيره حقلًا واسعًا للابتكار والتجديد الذي شهدته حركة التفسير في عصره، وتمكن من تحرير كثير من الآراء اللغوية والفقهية والحديثية، وأبان خطلها، وتقدم يحمل راية الاجتهاد في تنقيحها، وكشف الصواب منها.

- **المعيار الثالث: مدى قربه وبعده من الهدف:**

كتب التفسير مؤلفات تطبيقية بالأساس، تقوم بطرح مادة تتصل بتفسير القرآن الكريم وبيانه، فهي وإن تفاوتت في مفهوم التفسير والبيان الذي تريده كما هو مشاهد لمن يطالِع مادتها، دائرة في فَلَكه ومن أجله قامت، ومن ثَمَّ فالمفترَض أن يكون العنصر الرئيس في تقويمها منبثقًا من التفسير ذاته، وتتبُّع طبيعة دورها في إنتاجه، ومدىٰ خدمة مادتها ذلك[2].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

(2) ينظر: خليل اليماني، «جامع البيان قراءة في أسباب مركزيته في التفسير»، مقالة =

والمقصود بالهدف هنا: الهدف الذي حدده المؤلف من تفسيره ومدىٰ اقترابه منه، فالهدف الذي حدده الطبري (ت: 310) من عنوان تفسيره هو: «البيان عن تأويل آي القرآن»؛ أي: إنه كان يرمي إلىٰ بيان آيات القرآن وتفسيرها، فعَمِل علىٰ تحرير الألفاظ القرآنية بمختلف الأدوات العلمية نقلية كانت أو عقلية، وقدم ترجيحات دقيقة، كما أوضحنا ذلك في منهجيته، وأدار رحىٰ كتابه حول معنىٰ اللفظ القرآني، وإذا شعر أن الكلام سيخرج عن غير سياقه أحال علىٰ مصادر خارجية كإحالاته الأصولية علىٰ كتبه الأخرىٰ[1]، وإحالاته في القراءات أيضًا[2]. ما يُعبِّر عن مدىٰ مراقبته لاستطراداته التي قد تخِلُّ بكتابه وتخرجه عن مساره في بيان المعنىٰ، ويدل علىٰ مدىٰ التركيز والدقة في إصابة الهدف، والابتعاد عن الحشو والإطناب الذي يخرج المفسِّر عن دائرة التفسير إلىٰ موضوعات أخرىٰ.

● الفرع الثاني: أبرز النقودات الموجهة لتفسير الطبري:

أيّ عمل بشري مُعرض للنقد والتقييم، ومن هنا وُجِّهت بعض النقودات والمؤاخذات علىٰ تفسير الطبري، **وتركزت أبرزها فيما يأتي:**

= منشورة علىٰ موقع مركز تفسير علىٰ الشبكة.

(1) انظر مثلًا إحالته علىٰ كتابه في «أصول الأحكام» في تفسير سورة البقرة، (1/ 469)، قال: «وأولىٰ الأقوال بالصواب في قوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117] أن يقال: هو عام في كل ما قضاه اللَّه ودبره؛ لأن ظاهر ذلك ظاهر عموم، وغير جائز إحالة الظاهر إلىٰ الباطن من التأويل بغير برهان؛ لما قد بينا في كتابنا «كتاب البيان في أصول الأحكام».

(2) انظر مثلًا إحالته علىٰ كتابه في «القراءات» في تفسير سورة الفاتحة، (1/ 150)، قال: «وقد استقصينا حكاية الرواية عمن روىٰ عنه ذلك قراءة في «كتاب القراءات»، وأخبرنا بالذي نختار من القراءة فيه».

أولًا: غياب المنهج النقدي الذي طبقه الطبري (ت: 310) علىٰ بعض الأسانيد وتركه الأغلبية منها دون نقد أو توجيه، وسبق أن أشرنا إلىٰ أن تعامله مع أسانيد التفسير لم يكن بالصورة والنموذج الذي قدمه علم الحديث.

ثانيًا: وُجِّه الانتقاد للطبري في تعامله مع القراءات المتواترة ورفضه عددًا من رواياتها، وسبق أن أوضحنا هذه المسألة بما يوضح طبيعتها ومقصودها.

ثالثًا: تجاهل الطبري بعض المصادر العربية التي نقل عنها دون عزو إليها، فقد كان يكثر النقل من كتاب «معاني القرآن» للفراء (ت: 207) دون الإحالة إليه، ومن «معاني القرآن» للأخفش (ت: 215)، وهي طريقة اقتباسية كانت شائعة في مدونات المتقدمين عن بعضهم.

رابعًا: تعامله مع الروايات الإسرائيلية وإيراده لعدد منها في تفسيره، وسبق وأن أوضحنا هذه القضية وموقف الطبري الصحيح منها عند الحديث عن منهاجه.

خامسًا: لم يحسم الطبري في تعامله مع بعض الروايات صحتها، خصوصًا الروايات المختلفة عن ابن عباس (ت: 68)، ولم يرجح كثيرًا منها[1].

هذه كانت أهم الانتقادات التي وجهها المختصون لـ «جامع

(1) كما في تفسيره للآية الأولىٰ من سورة البقرة واختلاف روايات ابن عباس في تفسير الحروف المتقطعة (1/ 207)، وسبب اختلاف روايات ابن عباس هو اختلاف الرواة عنه، والذي قاله النقاد عن رواية ابن عباس: إن طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس من أجود الطرق، وقد اعتمد عليها البخاري وكفىٰ به شاهدًا.

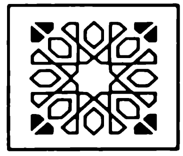
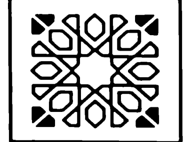
البيان»، وقد أجبنا عن أغلبها في هذا الفصل.

أما في سياج تقييمي الخاص للتفسير، فأغلب ما رصدت من ذلك ملاحظات فنية قد تكون مؤثرة في سياق التناول العام للتفسير، **ومنها**:

- التوسع في بعض المواطن علىٰ حساب غيرها، فقد أسهب الطبري (ت: 310) في نقاش بعض المواطن وانسحب من مثيلاتها دون تحرير، وهو ما جعل التعاطي العلمي غير متوازن.
- كثرة الجُمل الاعتراضية التي تمثِّل خروجًا عن المعنىٰ السياقي للجملة.
- عدم حسم التعارض فيما قدمه من مرويات عن أعلام المفسرين، فتركها دون توجيه.
- ميل الطبري إلىٰ حصر الألفاظ دون توسيع دلالاتها، واستيعاب معانيها، كما سأرصده فيما بعد.
- لم يلق الغريب القرآني حظه من التحليل اللغوي والجرد المعجمي الكاشف عن جذرها اللغوي، وسياقات ورودها في القرآن الكريم.
- أهمل الطبري الحديث عن الإعجاز البلاغي القرآني، فلم يتعرض للنكت البلاغية، والدقائق البيانية التي اكتست بها الجملة القرآنية، بما يكشف عن عميق دلالتها، وثروتها اللغوية الكثيفة.
- لم يستعرض الطبري كثيرًا من الدلالات القرآنية، والهدايات الختامية التي ترشد إليها الآيات، واكتفىٰ بالكشف والبيان عما يحمله النص القرآني من إيضاح في ضوء ما استقدمه من أقوال ومنقولات عن مجتمع السلف.

- لم يستثمر الطبري بعضَ ما استقدمه من أقوال في معاني الآيات في إثراء المعنىٰ الدلالي القرآني، وتطوير تلك الأفكار بما يسمح به المصطلح القرآني من إضافات.
- لم يفحص الطبري كثيرًا من الأقوال الغريبة المخالفة للعقل والنقل وتركها دون إبداء الرأي فيها، وقد أوردت بعضًا منها فيما سبق.
- لم يلتزم الطبري بمبادئه التي يعلن عنها في موضع ويتخلىٰ عنها في آخر، كما هو الحال فيما سبق أن أوردنا عن موقفه من مبهمات القرآن.



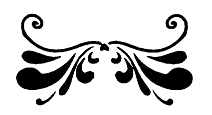



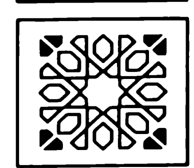
المبحث الثالث

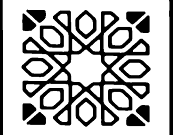
تفسير ابن عاشور المنهج والتقييم

وفيه أربعة مطالب :

- المطلب الأوَّل : تفسير ابن عاشور قراءة في المنهجية .
- المطلب الثاني : هوية تفسير ابن عاشور .
- المطلب الثالث : تقييم تفسير ابن عاشور .
- المطلب الرابع : موافقات ابن عاشور واستدراكاته علىٰ الطبري .









المطلب الأوَّل

تفسير ابن عاشور قراءة في المنهجية

صمم ابن عاشور (ت: 1393) تفسيره وهو ابن القرن الرابع عشر؛ ليكون نسخة من إصدارات القرن الرابع، فمضىٰ علىٰ سنن الأوَّلين في التدوين، واقتفىٰ ثقافة المتقدمين وسلوكهم في التفسير، حتىٰ يكاد القارئ لهذا التفسير يظن أنه قطعة من مدونات المتقدمين، وقلم أصيل من أقلامهم، فهو يسير علىٰ سبيلهم في السبْك والحبكة والتفصيل، ويتحدث وعورة[1] ألفاظهم، ويشاركهم أحاديثهم كأنه من زملاء المجلس والدرس، وإن كان قد انحاز عنهم من حيث المحتوىٰ والمضمون ومبتكرات الأفكار.

- **الفرع الأوَّل: رسم معالم التفسير وملامحه:**

افتتح الإمام ابن عاشور تفسيره الموسوعي بمفتتح قصير رسم في مضامينه معالم تفسيره، وشرح فيه ما يميزه عن بقية التفاسير، ووسمه بأن **«فيه أحسن ما في التفاسير، وأحسن مما في التفاسير»**[2].

---

(1) **الوَعْرُ**: المكانُ الحَزْنُ ذو الوُعورة ضدُّ السَّهْلِ، واسْتعير مجازًا في الكلام واللفظ المُعبِّر عن صعوبته. قال الزمخشري: **الوعر**: الصلب، ومن المجاز: هو وعر المعروف، أي قليله. ينظر: الزمخشري، «أساس البلاغة»، تحقيق: باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1419هـ، (2/ 345)؛ ابن منظور، «لسان العرب»، (5/ 285).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

وهو خطاب تمهيدي مُركّز، يساعد القارئ علىٰ الاطلاع علىٰ ما يدور في الذهن العاشوري من أفكار لمشروع التفسير، ويستكشف مسيرته فيه.

وسأرصد أبرز ما تضمنه خطاب التمهيد من آمال ابن عاشور وتطلعاته من هذا المشروع:

- **أولًا: الإضافة المبتكرة:**

منذ البداية وابن عاشور (ت: 1393) مسكون بأفكار التجديد والابتكار، فهو يتطلع لإصدار ابتكاري في التفسير يسد الفراغ الذي ما زال يشعر بوجوده في مكتبة التفسير، فوعد أن يقدم شيئًا لم يسبق إليه، وأن يبتعد عن الاجترار وأسلوب التكرار، وجعل ذلك رؤية استشرافية له، فقال: «فجعلت حقًّا عليَّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتًا لم أرَ من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارةً لها وآونةً عليها، فإن الاقتصار علىٰ الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»[1]، فالتزم في مشروعه التفسيري بأمرين:

- أن يُبدي في تفسير القرآن نكتًا لم يُسبق إليها.
- أن يقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها.

فالأول: ابتكار الجديد.

والثاني: غربلة القديم.

ثم انتقد التفاسير القائمة علىٰ الإعادة والنسخ والتدوير من بعضها، بأنه مسلك غير مفيد، وتسويد للصفحات غير سديد «والتفاسير، وإن

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

كانت كثيرة، فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالةً علىٰ كلام سابق بحيث لا حظَّ لمؤلفه إلا الجمع علىٰ تفاوت بين اختصار وتطويل»[1].

- **ثانيًا: تحديد موقفه من كلام المتقدمين:**

حدَّد ابن عاشور منذ البداية وجهته بين منقولات المتقدمين، ووضَّح موقفه من الفائض المعرفي في مكتبة التفسير، فيقول: «ولقد رأيتُ الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضُرٌّ كثير، وهنالك حالة أخرىٰ ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلىٰ ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علمًا بأن غمض فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة»[2]، فهو موقف وسط بين مدرسة «الجمود»، ومدرسة «الجحود»، الجمود الذي قدّس تلك الأقوال ووقف صامتًا عند حروفها، والجحود الذي أنكرها وعمد إلىٰ إلغائها بالكلية[3].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

(3) تتجاذب ساحتنا الفكرية اليوم منطقتان كلاهما شكلتا أزمة علمية فكرية أصابت العقل بالشلل المعرفي وأقعدته عن ممارسة عملياته العليا، وأفقدته تركيزه في الإنتاج ومواجهة الأزمات التي تعيشها أمة الشهود الحضاري اليوم. هاتان المنطقتان يمكن التعبير عنهما بمنطقة (الجمود) ومنطقة (الجحود) أو بتعبير د. لؤي صافي (التصلب العقلي والهلامية الفكرية)، «ولنقل توخيًا للدقة أزمة عقلين، عقل تراثي انكفأ علىٰ ذاته وفقد الصلة بموضوعه، وعقل وضعي انبتّ من جذوره، وانفك عن فلكه». ينظر: لؤي صافي، «إعمال العقل»، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1419هـ، ص (25)، وتولَّد علىٰ جنبات هاتين المنطقتين انحراف حادٌّ أودىٰ بالعقل المسلم، فيسارية تدعوه للتجرّد من تراثه والتخلي عن التراكمية المعرفية والرصيد العلمي المتين المدوَّن عبر القرون؛ ليغدوا العقل عاريًا =

ثمّن ابن عاشور (ت: 1393) الإنتاج العلمي العريق، والمعرفة الإسلامية الأصيلة التي قدمتها الأمة منذ قرونها الأوَّلىٰ، ونزَّه نفسه أن يكون معولًا لإبادة معارفها، أو نقض علومها ومنجزاتها، ووعد أن يشيد بناءُ علىٰ رصيدها المعرفي المتين، ويرتكز علىٰ أفكارها، مواصلًا تراكمية المعرفة الأصيلة التي قدمها الأوائل، ويمضي من بعدهم في التطوير والتكميل.

وكان ابن عاشور (ت: 1393) قد شرح هذا المنهج الفكري الوسط، وحدد علاقة أفكاره بأفكار المتقدمين قبل عقدين من تدوين التفسير، في كتابه: «**أليس الصبح بقريب**» إذ قال: «فإني أعلم عظمتهم وجلالتهم، ولكني لا أعتقد فيهم العصمة أبدًا، يقرؤون كما نقرأ، ويفهمون كما نفهم، وأنا من الجانب الذي أجلهم به وأنظر إليهم منه نظر المبهوت؛ ذلك لأنهم هم الذين فنّنوا العلوم، وقعدوا القواعد، وأتوا في الزمن الوجيز، بالمطلب العزيز، بفضل إقبالهم علىٰ العلم، وانقطاعهم عن زخارف الدنيا، ونصحهم لمن بعدهم من ذلك الجانب نفسه أقول إنهم غرسوا لننمي، وأسسوا لنشيد، وابتدؤوا لنزيد»[1].

هذا المنهاج العلمي، والوسط الفكري، الذي اقترحه الطاهر ابن عاشور تراكم منهجي موزون، وأساس بنائي متين، يسمح للعقل أن يتحرك في بيئة علميَّة، يطوِّر، ويتقدم، ويبني علىٰ ما سبق إنتاجه، ويبتعد عن القطيعة المعرفية التي يدعو إليها رموز الحداثة المعاصرة[2]، أو

= يبدأ معارفه من المجهول المضطرب، ويمينية تقول له توقف عن المزيد يكفيك منتوج ما قد سبق، وتبقىٰ كلتا الدعوتين هزيمة حضارية للعقل المسلم تجعلنا نعيد النظر في كلتا الدعوتين ونتخذ مكانًا وسطًا بينهما.

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (287).

(2) الذين تولوا كبر هذه الدعوة (القطيعة المعرفية مع التراث) جملة من منسجمي الطرح =

تقديس تلك الأقوال وعدم تجاوزها الذي يدعو إليه جمع من رموز التقليد[1]، وألمح إلىٰ أن التعامل العلمي المنهجي مع التركة العلمية التي قدمها الأوائل أن يقرأها الطالب ويدرسها «لتخدم فكره لا لتستعبد

= الحداثي المعاصر، منطلقين تحت تأثيرات مطارق الطرح الفيلسوفي الأوروبي بدايات القرن الماضي، منهم المفكر اللبناني د. حسين مروة (1910 - 1987م) في كتابه «النزعات المادية في الإسلام»، والمفكر المصري د. حسن حنفي (1935- 2021م) في كتابه «التراث والتجديد»، وكتابه «من العقيدة إلىٰ الثورة» رغم تردده في بعض كتبه، والجزائري د. محمد أركون في كتابه «تاريخية الفكر الإسلامي»، والمغربي د. محمد عابد الجابري (1936-2010م) في كتابه «نحن والتراث»، ومشروعه الموسوعي «نقد العقل العربي»، وكذلك جورج طرابيشي (1939م - 2016م) في كتابه «نقد نقد العقل العربي»، وكتابه الأخير «من إسلام القرآن إلىٰ إسلام الحديث».

(1) كان من أعراض هذا الشلل المعرفي الراكد ميلاد أعداد كبيرة من المقولات والقناعات التي سربها الشيوخ لتلاميذهم تسببت في ركود العقل وشلله عن الحراك العلمي والنشاط المعرفي، وكانت مبادرة «سد باب الاجتهاد» في أوائل القرن السادس أكبر نكبة علمية أليمة قضت علىٰ العقل المسلم، ورسخت شيوع التقليد للمذاهب الفقهية والفتوىٰ بتحريم الخروج علىٰ اجتهادات أصحابها واعتمادات مرجحيهم.
وقبل أكثر من مئة عام بث شيخ جامع الزيتونة الأصولي الكبير الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ) أحزانه في كتابه «أليس الصبح بقريب»، وشكا من تفشي هذه الظاهرة في الأوساط العلمية، وحذّر من قضائها علىٰ حيوية النص، وحركة الاجتهاد والاستنباط، وللأسف لم تجد دعواته تلك أي تفاعل حقيقي إذ ما تزال تراوح مكانها دون إحراز أي تقدم.
والإمام الشوكاني (ت: 1250هـ) انتقد قبله تلك البيئة العلمية التي شهدها في أروقة المدارس العلمية بصنعاء قال: «فإذا تكلم عالم من علماء الاجتهاد بشيء يخالف ما يعتقده المقلدة قاموا عليه قومة جاهلية»، ينظر: محمد علي الشوكاني، «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد»، تحقيق: إبراهيم حسن الأنبابي، البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1347هـ، ص (16- 17).

أفكاره، ومتىٰ استأسرت القواعد الأفكار بان خطأ النظر»[1]، وأضاف بأن اعتياد التقليد صَرَفَ ملكات العقل وأبادها وبدَّد قواها، وأن البقاء علىٰ أقوال المتقدمين بات معتقدًا ليس في الفكرة، وإنما في الحروف والألفاظ أيضًا «واعتقادهم أن ما أتىٰ به الأقدمون هو قصارىٰ ما تصل إليه قُدَر البشر، فهم إذن عالة عليهم في العلم، والعبارة، والصورة، والاختيار أيضًا»[2].

- **ثالثًا: الاقتباس بلا عزو:**

اشتهرت طريقة البحث العلمي لدىٰ السابقين بنقل بعض الأفكار والمضامين من المصادر العلمية دون الإحالة عليها، وكان هذا مسار الاقتباس لدىٰ عامة المتقدمين مع التصرف والإضافة والبناء علىٰ تلك العبارات أو نقدها، وهذا الصنيع لمسناه عند الطبري (ت: 310) في تفسيره، وهو ما ذكره ابن عاشور (ت: 1393) بعد سرده لعدد من التفاسير التي أثنىٰ علىٰ قيمتها العلمية، واستفادتها مما سجلته من أفكار ومضامين، فقال: «ولقصد الاختصار أُعرض عن العزو إليها»[3].

- **رابعًا: تمييزه جديد ما قدمه:**

نقد ابن عاشور الأعمال السابقة في درس التفسير، ووضعها في إطارها العلمي الذي يراه، وبيَّن موقفه من عدد من التفاسير بصورة خاطفة، وأثنىٰ علىٰ ما امتازت به من إضافات علميَّة، ثم ميَّز إضافاته الجديدة علىٰ ما قدموه، فقال: «وقد ميزت ما يفتح اللَّه لي من فهم في

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (318).
(2) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (285).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

معاني كتابه، وما أجلبه من المسائل العلمية، مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدَّعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره، وقد تقدمك إليه متفهم، وقديمًا قيل:

«هَـل غـادَرَ الـشُّـعَـراءُ مِـن مُـتَـرَدَّمِ»[1].

- **خامسًا: الفن المتواري عن تفاسير القرآن:**

يتحدث ابن عاشور (ت: 1393) عن منجزات درس التفسير في مختلف مجالاته، فقد جرىٰ تناول التفسير من زاويا الأحكام الفقهية، والقيم الأخلاقية، والتأريخ والقصص القرآني، والمعاني اللغوية، والجوانب الإعرابية، إلا أن مجالًا دقيقًا لم يتعرض له أحد، وهو تناول اللفظة القرآنية في النطاق البلاغي الدقيق، وبيان ما اشتملت عليه الجملة القرآنية من وجوه الإعجاز البياني، وقد وعد ابن عاشور أن يولي هذا الجانب عنايته، ويقدم فيه طاقته، ويُعمِل في مضامينه عدسته، فقال: «ولكن فنًّا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو (فنُّ دقائق البلاغة) هو الذي لم يخصَّه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرىٰ، من أجل ذلك التزمت ألا أغفل التنبيه علىٰ ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما أُلهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر، وقد اهتممتُ في تفسيري هذا ببيان وجوه

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7)، وما استشهد به المؤلف صدر بيت من قصيدة لعنترة وعجزه: «أَم هَل عَرَفتَ الدارَ بَعدَ تَوَهُّمِ»، ومعنىٰ مُتردَّم: بكسر الدال وفتحها: من قولهم ردمت الشيء إذا أصلحته وقويت ما وهىٰ منه. ينظر: محمد سعيد مولوي، «ديوان عنترة تحقيق ودراسة»، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ. ص (182).

الإعجاز، ونكت البلاغة العربية، وأساليب الاستعمال»[1].

ثم يؤكد هذا التوجه لديه بأنه بذل الجهد «في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه هِمَمُ النحارير، بحيث ساوىٰ هذا التفسير علىٰ اختصاره مطولات القماطير»[2].

وهذا الالتفات هو الذي جعل عددًا من هواة تصنيف التفاسير يعمد إلىٰ وضع تفسير ابن عاشور (ت: 1393) ضمن قائمة التفسير البلاغي كما سنبينه فيما بعد.

- **سادسًا: رسم محتويات السورة الموضوعية:**

وضع ابن عاشور إطارًا موضوعيًّا لكل سورة بحيث يتمكن القارئ في رحاب تفسيره من أخذ عنوان الدخول إلىٰ السورة قبل ورودها ليظل ذلك العنوان عالقًا في تصوره يحدد له المسار إذا تاه في شرح الألفاظ ودخل في تفاصيلها، قال: «ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها؛ لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصورًا علىٰ بيان مفرداته ومعاني جمله، كأنها فِقَر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله»[3].

- **سابعًا: التحرير المعجمي للفظ:**

وعد ابن عاشور أن يهتم بنحت اللفظ لغويًّا، وأن يكشف هويته

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8)، ومعنىٰ **القماطير**: الأقوياء الأشداء. ابن منظور، «لسان العرب»، (5/ 116).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

المعجمية، ويتتبع منابته وجذوره اللغوية، حتىٰ يصبح أكثر وضوحًا للقارئ قال: «واهتممت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خَلَتْ عن ضبط كثير منه قواميس اللغة»(1)، وهو أسلوب ميَّز هذا التفسير عن غيره من التفاسير، إذ مضىٰ الرجل ينحت في البِنية المعجمية للألفاظ، ويكشف عن جذورها ومنابتها اللغوية، ولو تتبع متتبع ذلك في تفسيره لجمع منه معجمًا لغويًّا قرآنيًّا فريدًا مصدره هذا التفسير كما سنرصده بعد قليل.

- **ثامنًا: تسمية الكتاب:**

أخيرًا حدد ابن عاشور (ت: 1393) عنوان هذا العمل الموسوعي فسماه ابتداءً «تحرير المعنىٰ السديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، واختصره باسم: «التحرير والتنوير من التفسير».

ثم وضع عشر مقدمات في أصول التفسير وعلوم القرآن، جعلها مدخلًا علميًّا لمشروعه التفسيري، هدف من محتوياتها تقديم أرضية معرفية أصولية لموارد للتفسير، تُشكِّل غَناءً للقارئ عن الإعادات في صلب التفسير، وتُنظِّر لأدوات العمل، وتُحقق في كثير من المسائل التي تحتاج إلىٰ حسم وترجيح(2).

كانت مضامين هذه المقدمات علىٰ النحو الآتي:

- **المقدمة الأوَّلىٰ:** في التفسير والتأويل وكون التفسير علمًا.
- **المقدمة الثانية:** في استمداد علم التفسير.
- **المقدمة الثالثة:** في صحة التفسير بغير المأثور ومعنىٰ التفسير

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 9).

بالرأي.

- **المقدمة الرابعة**: فيما يحق أن يكون غرض المفسِّر.
- **المقدمة الخامسة**: في أسباب النزول.
- **المقدمة السادسة**: في القراءات.
- **المقدمة السابعة**: في القصص القرآني.
- **المقدمة الثامنة**: في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.
- **المقدمة التاسعة**: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها.
- **المقدمة العاشرة**: في إعجاز القرآن ومبتكراته، وعاداته.

وهي مقدمات تزدحم بكثير من قضايا التفسير، وعلوم القرآن، وشروط المفسِّر، وموقف الإمام ابن عاشور (ت: 1393) منها، وسنتعرض لبعض محتوياتها في قادم الصفحات.

- **الفرع الثاني: الإطار العام لرسم التفسير:**

رصد رؤية ابن عاشور العامة لتنفيذ التفسير:

تعرضتُ في المداخل التمهيدية لتعريف الإمام ابن عاشور مصطلح التفسير، إذ يرىٰ أنه: «**اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع**»[1]، وهذا التعريف تجلىٰ في منهجيته التنفيذية لتفسيره، فمنهجه الإجمالي أن يبين ألفاظ القرآن الكريم ويحرر مصطلحاتها ومعانيها، ثم ينتقل إلىٰ استخراج دلالات الآيات وهداياتها

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 11)

وما يستفاد منها باختصار أو توسع، وقد رفض في كتابه المدوَّن مبكرًا **«أليس الصبح بقريب»** الاقتصار علىٰ المعنىٰ المجرد للفظة القرآنية، ورآه بمنزلة الترجمة المجردة من لغة إلىٰ أخرىٰ[1]، وكرر ذلك في مفتتح التفسير فقال: «لئلا يكون المفسِّر حين يُعْرِض من ذلك بمنزلة المترجِم لا بمنزلة المفسِّر»[2]، ما يشير إلىٰ أنه يفهم أن التفسير كشفٌ كامل لكل ما يُستنبط من القرآن دون تكلف، بما يكشف عن هدايات الآيات ومضامينها الحياتية.

هذه هي الرؤية العامة لشكل موسوعة ابن عاشور (ت: 1393) التفسيرية، وتصوره المبكر لمنهجها العام.

ثم يدلف ابن عاشور إلىٰ تفسير اللفظ القرآني من خلال خطة تشبه طرق المتقدمين إلىٰ حد ما، فهو يمضي في تنفيذ التفسير علىٰ الصيغة الآتية:

- **النقطة الأوَّلى: معلومات السورة:**

يدخل ابن عاشور إلىٰ تفسير السورة بعدد من المعلومات الخاصة بها التي ترسم إطارها العام ومسار آياتها ونتائج محتوياتها النهائية، مانحًا القارئ رؤية استيعابية جيدة للدخول إلىٰ مضامين السورة.

فيذكر أولًا: اسم السورة وما يتصل بها، ويتحدث عن أسمائها إن تعددت، ثم يبين وجه تلك التسمية، مستندًا إلىٰ الآثار المروية إن وجدت، وإلىٰ أمّات كتب التفسير والمصاحف العتيقة، وما اشتهر بين القراء في ذلك، كما صنع في مسمىٰ «الفاتحة» علىٰ سبيل المثال[3].

---

(1) ابن عاشور، «أليس الصبح بقريب»، ص (337).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 102).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 131).

ينتقل ثانيًا: إلىٰ الحديث عن موطن نزول السورة أو ما يسمىٰ بالمكي والمدني، ويشير إلىٰ تاريخ نزولها، محاولة لفهم ملابسات التنزيل، وتسلسل التشريع، ومعرفة المتقدم والمتأخر منه، فالتَبصُّر بالمراحل التدريجية التي سار فيها التشريع، والاطلاع علىٰ تكامل بِنية الفكر الإسلامي، وتسلسله بما يتناسب مع طاقة الإنسان، يسهم في فهم معنىٰ الآية وموضعها من حركة التشريع[1].

لم يتعرض الإمام ابن عاشور (ت: 1393) للبحث عن المناسبات بين السور، إذ يرىٰ أنه ليس من أغراض المفسِّر ولا هو حق عليه[2]، ويأتي رأيه هذا بناءً علىٰ ترجيحه القائل بأن ترتيب سور القرآن اجتهادي[3]، إلا في موضعين فقط من التفسير، **أحدهما**: في تفسير سورة الكهف[4]، **والآخر**: في تفسير سورة القصص[5]، ووضح هناك سبب الاستثناء.

ثم ينتقل ثالثًا: عند مقدمات السورة إلىٰ عدِّ آياتها، إذ يرىٰ ذلك من جملة الإعجاز القرآني ومحسنات الكلام وفصاحته[6]، ففي مدخل سورة هود مثلًا قال: «وقد عُدَّت آياتها مائة وإحدىٰ وعشرين في العدد المدني الأخير، وكانت آياتها معدودة في المدني الأوَّل مائة واثنتين وعشرين،

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، «أحسن الحديث»، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت. دون تحديد سنة الطبع. ص (74).

(2) قال: «أما البحث عن تناسب مواقع السور بعضها إثر بعض، فلا أراه حقًّا علىٰ المفسِّر»، ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 9).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 86).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (15/ 244).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (20/ 61).

(6) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 76).

وهي كذلك في عدد أهل الشام وفي عدد أهل البصرة، وأهل الكوفة مائة وثلاث وعشرون»[1]، وقد تحدث المختصون في علم الفواصل عن فائدة البحث في عدِّ الآي القرآني وضبطه، لما يُحتاج إليه في بعض الأحكام الفقهية، واعتبار الشريعة للعدد، وترتيب الأجر علىٰ تعلم عدد من الآيات، ولاعتباره في أبواب الإمالات، وإيجاب التقليل في رؤوس الآي[2]، وقد قدم ابن عاشور (ت: 1393) تفصيلًا جيدًا لهذا الموضوع في «المقدمة الثامنة»[3].

رابعًا: استعرض ابن عاشور محتويات السورة الموضوعية وأغراضها العامة، وقد شرح هذا النهج في «التمهيد» حين قال: «ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها؛ لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصورًا علىٰ بيان مفرداته ومعاني جمله كأنها فِقَرٌ متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله»[4].

خامسًا: استعرض الإمام ابن عاشور ضمن المدخل العام للسورة سبب نزولها إن كان موجودًا، كما في بيانه لمفتتح «سورة الطلاق»[5]، ولما لهذا الموضوع من القيمة العلمية في فهم الأجواء التي نزل فيها النص القرآني، وواقعية الوحي، وفقه التنزيل ومنطق المعالجة اليومية

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (11/ 312).

(2) عبد الفتاح القاضي، «الفرائد الحسان في عد آي القرآن»، مكتبة الدار، المدينة النبوية، الطبعة الأولىٰ: 1404هـ، ص (24)؛ وينظر: السيد خضر، «فواصل الآيات القرآنية دراسة بلاغية دلالية» مكتبة الآداب القاهرة، الطبعة الثانية: 1430هـ.

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 74).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (28/ 293).

العملية، وسيأتي الحديث عن ذلك.

سادسًا: في ذات المحتوىٰ العام للحديث عن السورة، وقبل الدخول إليها، يتحدث ابن عاشور عن «فضائل السورة» حيثما تأكدت الرواية فيه، كما صنع في مطلع سورة «يس»[1]، وحكاية فضل السورة المقرر في السنة الصحيحة يجعل القارئ أكثر حضورًا وتركيزًا في تلك السورة التي لفتت السنَّة الانتباه لموضوعها، وحسن التقليب والتبصر في محتواها ومضمونها.

- **النقطة الثانية: المسار العام لتنفيذ التفسير:**

ينتهي ابن عاشور (ت: 1393) من الحديث عن الإطار العام للسورة في بنودها الست السابقة بعد تأكده من الإلمام بجميع مضامين السورة في إطارها العام، ثم يدلف إلىٰ تفسير الآيات، ويأتي عليها بطريقة تحليلية دقيقة، وتخطيط مسبق.

أولًا: يقسِّم السورة إلىٰ مقاطع متفاوتة كمًّا، منسجمة معنىٰ وفكرةً.

ثانيًا: يبتدئ بالجملة القرآنية من الآية، فيلتقط ما فيها من ألفاظ ومصطلحات، فيبحث عن جذورها المعجمية واشتقاقها اللغوي، ويترجمها بحسب ما وردت في قواميس العرب المعتمدة وديوان شعرهم، ويرجح ما ينسجم مع السياق القرآني للفظة، بل يقدم قاموسًا معجميًّا مستقلًّا للفظ القرآني فيه من الجدة والابتكار، ما يصلح أن يكون معجمًا مستقلًّا لألفاظ القرآن الكريم[2].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (13/ 341).

(2) انظر مثلًا تحليله للفظ (كافة) في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: 208]، «التحرير والتنوير»، (2/ 278).

ثالثًا: يذكر نظائر اللفظة القرآنية ومتشابهاتها اللفظية في مواطن أخرىٰ، ليتمكن من رصد حركة اللفظ في السياقات القرآنية، ويكشف تقارب المعنىٰ المستخدم في جميع المواضع، وهو ما سماه استعمالات القرآن الكريم للألفاظ.

رابعًا: يقود حركة الاستشهاد بالروايات والآثار لإيضاح المعنىٰ المقصود من الجملة القرآنية، مع قيادته حركة الترجيح بين تلك الأقوال.

خامسًا: يربط المقطع المختار أو الآية بما قبلها لتوحيد حركة السياق، أو ما يسمىٰ بـ«علم المناسبات» بين الآيات، وقد حكىٰ في المقدمة عنايته به، فقال: «واهتممت أيضًا ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وهو منزع جليل»[1]؛ ليصنع انسجامًا مترابطًا عند حكاية المعنىٰ كان التفكيك اللغوي قد جزأه، فأعاد بهذا الصنيع ربطه.

سادسًا: يدفع مشكلات ظاهر النظم بطريقة الفنقلة.

سابعًا: يستعرض الخلاف الفقهي بنَفَس طويل عند وروده في الآية، ويرجح بما تحكم به الأدلة، بعيدًا عن المذهب الذي ينتمي إليه، ويهتم بالتقعيد الأصولي، فيستجلب قواعد الدرس الأصولي، مُعمِلًا إياها في مواطنها المناسبة[2].

ثامنًا: يستعرض الإشارات العلمية عند تفسير بعض الآيات.

تاسعًا: ينحت كثيرًا في الدرس البلاغي، موليًا إياه عناية فائقة متحريًا النكت البلاغية، والمعاني الإعجازية البديعة، ويدقق فيما تبرزه

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 175)، (2/ 216).

طبيعة الكلمة بثلاثيتها الشهيرة «الاسم، الفعل، الحرف» من معانٍ وآثار، كآثار حروف الجر مثلًا وإبراز تأثيرها في الجملة، ودلالات الجملة الاسمية والفعلية في السياق، وغير ذلك.

عاشرًا: يحرر الخلاف الإعرابي بمهارة عالية، ويظهر تأثير اختلافه في تغيير المعنى[1].

حادي عشر: يهتم بالدرس المقاصدي، ويستخرج الدلالات المقاصدية من الأحكام الشرعية بصورة بديعة، ويصنع انسجامًا مقاصديًّا عامًّا للآيات، ويجعل من المقاصد حجة فعلية لحسم الخلاف إذا اشتد[2].

هذا المسار العام الذي تحرك فيه ابن عاشور (ت: 1393) في رياض تفسيره، غير أنه لم يلتزم مسارًا تسلسليًّا في تلك النقاط، وإنما أعملها بتقديم وتأخير.

- **الفرع الثالث: منهجية استخدام الأدوات التفسيرية:**

- **أولًا: مسلكية ابن عاشور في استخدام أداة اللغة:**

في «المقدمة الثانية» من مقدمات التفسير تحدث الإمام ابن عاشور عن استمداد علم التفسير وموارده، فكانت اللغة في مقدمة هذه الإمدادات، فأشار إلىٰ دور اللغة في كشف حُجُب اللفظ القرآني، إذ إن: «القرآن كلامٌ عربي، فكانت قواعد العربية طريقًا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم»[3].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 245).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 18).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 287).

يرىٰ **الإمام ابن عاشور** أن اللغة هي أداة المفسِّر في كشف غموض اللفظ القرآني، لكون المعنىٰ القرآني محمولًا في ألفاظها، لذا استعملها بمهارة عالية، فوقف مع اللفظ ينحت في دلالاته المعجمية، ويحفر في جذوره اللغوية حتىٰ يصل به إلىٰ موطنه في الآية، مستدعيًا في ذلك منابت اللفظ، ونشأته التاريخية في صياغة مختصرة دقيقة، ثم يُسرّح نظره في تتبع مواطن هذا المصطلح المزروعة في القرآن، ودلالات تلك المواضع التي يحتضنها المعنىٰ الأصيل؛ لهذا رأيناه منذ البداية يدخل إلىٰ رياض التفسير وبيده معول اللغة ينقب به عن اللفظ، ويكشف عن خباياه بمهنية عالية.

كان الإمام ابن عاشور (ت: 1393) مدركًا للثورة اللغوية التي أحدثها المعجم القرآني في صلب لغة العرب، وشق في بنيتها معجمية جديدة لها أبعادها الدلالية التي دفعت العلماء لاستنطاقها وَفْقَ منهج جديد، يتجاوز المعنىٰ الحرفي إلىٰ إيحاءات الكتلة النصية، وما ترسله من دلالات عميقة واسعة، ففي مطلع سورة البقرة يقف علىٰ سبيل المثال عند قوله تعالىٰ: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] علىٰ كلمة ﴿هُدًى﴾، كاشفًا عن دلالاتها المعجمية، ومعناها في لغة العرب، ونتائجها الإعرابية، واستخداماتها القرآنية، بما يعد إشباعًا لخبايا البِنية اللغوية لهذه اللفظة، وحمولتها الدلالية، فيبدأ أولًا ببيان جذرها الصرفي يقول: «الهدىٰ اسم مصدر الهَدْي، ليس له نظير في لغة العرب إلا سرىٰ، وتقىٰ، وبكىٰ، ولغىٰ مصدر لغىٰ، في لغة قليلة، وفعله هدىٰ هديًا يتعدىٰ إلىٰ المفعول الثاني بإلىٰ، وربما تعدىٰ إليه بنفسه علىٰ طريقة الحذف المتوسع»[1].

ثم يحفر في معنىٰ الدلالة اللفظية: «والهدىٰ علىٰ التحقيق هو:

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 225).

الدلالة التي من شأنها الإيصال إلىٰ البغية، وهذا هو الظاهر في معناه؛ لأن الأصل عدم الترادف، فلا يكون هَدىٰ مرادفًا لدلَّ؛ ولأن المفهوم من الهدىٰ الدلالة الكاملة، وهذا موافق للمعنىٰ المنقول إليه الهدىٰ في العرف الشرعي»(1).

ثم لا يتوقف عند الترجمة المجردة للفظة، فيوضح المعنىٰ الذي اخترعه لها الشرع: «والهدىٰ الشرعي هو: الإرشاد إلىٰ ما فيه صلاح العاجل الذي لا ينقض صلاح الآجل، وأثر هذا الهدىٰ هو الاهتداء، فالمتقون يهتدون بهديه والمعاندون لا يهتدون؛ لأنهم لا يتدبرون»(2).

ثم يقدم شرحًا إعرابيًّا لموقع اللفظة مصحوبًا بما يؤول إليه المعنىٰ عند تحول الإعراب: «ومحل ﴿هُدًى﴾ إن كان هو صدر جملة أن يكون خبرًا لمبتدأ محذوف هو ضمير الكتاب، فيكون المعنىٰ الإخبار عن الكتاب بأنه الهدىٰ، وفيه من المبالغة في حصول الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلىٰ بلوغه الغاية في إرشاد الناس حتىٰ كان هو عين الهدىٰ، تنبيهًا علىٰ رجحان هداه علىٰ هدىٰ ما قبله من الكتب، وإن كان الوقف علىٰ قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾، وكان الظرف هو صدر الجملة الموالية، وكان قوله: ﴿هُدًى﴾ مبتدأ خبره الظرف المتقدم قبله؛ فيكون إخبارًا بأن فيه هدىٰ، فالظرفية تدل علىٰ تمكن الهدىٰ منه، فيساوي ذلك في الدلالة علىٰ التمكن الوجه المتقدم الذي هو الإخبار عنه بأنه عين الهدىٰ»(3).

هكذا يمضي ابن عاشور (ت: 1393) في التحليل اللغوي بمختلف

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 225).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 225).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 225).

أدواته على اختلاف في المواضع بما يراه من القيمة والأهمية.

وفي موضع آخر يفتش عن معنى «السَّفَه» في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: آية 13]، فيستدعيه من ديوان العرب، ويجمع استخداماته المصطلحية في القرآن الكريم، فيقول: «والسفهاء: جمع سفيه، وهو المتصف بالسفاهة، والسفاهة خفة العقل وقلة ضبطه للأمور، قال السَّمَوْأَل[1]:

نَخافُ أن تَسفَهَ أحلامُنا ... فنخمُلَ الدهرَ مع الخامِلِ

والعرب تطلق السفاهة على أفنِ[2] الرأي وضعفه، وتطلقها على سوء التدبير للمال. قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: آية5] وقال: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ [البقرة: آية282] الآية؛ لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأي، ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزعمهم أن مخالفتهم لا تكون إلا لخفة في عقولهم»[3].

يربط ابن عاشور (ت: 1393) بين المعنى اللغوي والدلالة القرآنية للفظة الواحدة، ثم يمد هذا الرباط بين المعنى والدلالة إلى المعنى الشرعي، ويسهب القول فيه مستخرجًا منه ما بدا له من الهدايات والمعاني.

---

(1) **السَّمَوْأل** بن غريض بن عادياء بن رفاعة بن الحارث الأزدي، شاعر جاهلي يهودي عربي، ذو بيان وبلاغة، عاش في نهاية القرن الخامس والنصف الأول من القرن السادس الميلادي. من أعماله: «ديوانه» توفي في سنة 560م، جعله ابن سلّام في أوّلَ طبقة شعراء يهود، وهم ثمانية. ينظر: ابن سلام الجمحي، «طبقات فحول الشعراء»، (1/ 279)، والبيت في ديوانه، «ديوان السَّمَوْأل»، تحقيق د. واضح الصمد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى: 1416هـ، ص (134).

(2) **الأفن**: النقص. رجل أفين أي ناقص العقل. ينظر: ابن منظور، «لسان العرب»، (13/ 19).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 18).

ولا ترىٰ هذا النَّفَس الطويل من التحليل اللغوي في بداية التفسير فقط، فهو كذلك في نهايته، إذ يواصل حفره المعرفي ونشاطه التحريري للفظ القرآني بالكفاءة نفسها، ففي الآية [37] من سورة الواقعة ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ يُشَاهدُ ابن عاشور يطيل تحرير معنىٰ اللفظتين «العُروب»، و«الأتراب»[1] بأسلوب يُفتِّت بِنية الكلمة حتىٰ يأتي علىٰ جذرها اللغوي، ما يعد تعبيرًا دقيقًا عن مقصوده من عنوان تفسيره «تحرير المعنىٰ السديد».

سار تفسيره للألفاظ علىٰ هذه الناهجة[2]، يتناول اللفظة الواحدة يُبيِّن مبناها وأصلها، ومعناها اللغوي والشرعي، ودلالتها في السياق القرآني، ويحيط اللفظة الواحدة بكميَّة من الشواهد الداعمة للمعنىٰ، ثم يخيط بين كل كلمتين أو أكثر في الآية الواحدة، رابطًا المراد منها جميعًا في معناها الإجمالي العام[3].

ثم ابن عاشور (ت: 1393) يحشد علىٰ ضفاف الآية إمكاناته اللغوية، وبِنيته المعرفية بديوان العرب، فتراه يستدعي الشعر العربي بوصفه المخبأ الأصلي للفظ العربي وشاهده المُركّز، واستعماله الفصيح، فأحضر الشواهد الشعرية بصورة مكثَّفة تدل علىٰ قدرته الاستيعابية في تتبع ألفاظ العرب من مواطنها الأوَّلىٰ، كيف وهو محقق دواوين العرب وشارح ألفاظها[4].

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (27/ 301).

(2) **ناهجة**: استنهج الطريق صار نهجًا له، وطريق ناهجة، أي واضحة بينة. ينظر: ابن منظور، «لسان العرب»، (2/ 383).

(3) نبيل أحمد صقر، «منهجية ابن عاشور في التفسير»، الدار المصرية للتوزيع، الطبعة الأولىٰ: 1422هـ ص (166).

(4) انظر: د. هشام بن احميدان، «الشاهد الشعري في «التحرير والتنوير» للطاهر بن =

لم يقف ابن عاشور عند هذا الحد من الاستخدام اللغوي، بل كوَّن من مجموع العلوم العربية أداة مترابطة في التنقيب عن المعنىٰ، وبيان دلالاته وإعجازه ولطائفه، حتىٰ إنه نوَّه إلىٰ أنه يعني بقواعد اللغة العربية «مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم»[1].

وكلما لاح له خلاف نحوي يستثمر في المعنىٰ جَلَبَه، وبنىٰ عليه اكتشاف المعنىٰ، وإذا ثار اشتباك إعرابي بين مدارس النحو ألقىٰ بنفسه في رحاه، مرجحًا صواب ما ذهب إليه، أو اصطف بحججه بجانب فريق منهم، فبعد نقاش إعرابي دقيق حول كلمة «غير» في قوله تعالىٰ: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: آية 7] قال بعد مشاركته فيه بإمكان لغوي كبير: «وأنا لا أظن الزمخشري أراد تأويل «غير»، بل أراد بيان المعنىٰ»[2].

وإن تعجب فمن براعة الرجل في مواجهة كبار أئمة اللغة -وهو المتأخر عنهم- فيستدرك عليهم مصوِّبًا مخطئًا بمعرفة وارتياض في

= عاشور، تصنيف ودراسة»، رسالة دكتوراه، بجامعة سيدي محمد بن عبد اللَّه بفاس، 2014 م، يقول الباحث: «وقد زكىٰ هذا الاختيار وقواه لدي أني ألفيت متن «التحرير والتنوير» مناسبًا للبحث في الشاهد الشعري، نظرًا لضخامة هذا المتن من جهة، ووفرة شواهده من جهة أخرىٰ، فالمطالع لتفسيره يلحظ أنه يقبل علىٰ الشعر بثقافة أدبية واسعة، يلمسها القارئ فيما يستدل به من أشعار تناولها بالتحليل والتوضيح لمدلولات ألفاظها، وتراكيب معانيها، معتمدًا في كل ذلك علىٰ ذوقه الأدبي، وثقافته، ومعرفته بالشعر ممارسة: نظمًا ونقدًا»، وابن عاشور له شرح وتحقيق علىٰ ديوان النابغة الجعدي، وعلىٰ ديوان بشار بن برد، وشرح لقصيدة الأعشىٰ، وغيرها من عناياته الفائقة بديوان شعر العرب.

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 18).

(2) ابن عاشور «التحرير والتنوير» (2/ 279).

مواضع كثيرة من تفسيره، كما رأيناه يتعقب الزمخشري (ت: 438) ويستدرك عليه وعلىٰ غيره من المفسرين واللغويين[1]، وينتقد آراءهم، ويتعقب استدلالاتهم اللغوية وتطبيقاتهم الإعرابية، فبعد أن أدار خلافًا في الكشف عن معجمية إحدىٰ الألفاظ القرآنية وطريقة العرب في استعمالها قال: «واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تضييق في اللغة، وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجبًا للوقوف عنده دون تعديه فإذا ورد في القرآن فقد نهض»[2].

وفي وسط كل ذلك الاستدلال اللغوي الكثيف كان ابن عاشور ينسب كل قول لصاحبه، ولم يلجأ إلىٰ قول مجهول، بل كان يصطحب معه آراء وتقعيدات أئمة اللغة وأصول مدوناتهم في النحو والبلاغة والتصريف، ودافع عن الرسم العثماني في وجه المشكلات الإعرابية والقراءات الشاذة[3].

وقد أضاف ابن عاشور (ت: 1393) قاموسًا جديدًا لمعاجم اللغة بما قدمه من إضافات كثيرة لم تتعرض لها المعاجم اللغوية، فتعدد

(1) ففي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: 16] انتقد صاحب «الكشاف» ذكره فائدة تقديم المسند إليه علىٰ الخبر الفعلي الذي جعلها مفيدة للقصر كأنه قيل: وبالنجم خصوصًا هؤلاء خصوصًا يهتدون. إذ يرىٰ أن حصرها هو لمجرد تقوية الحكم، ورفض قول الزمخشري بقوله: «إذ المقام لا يسمح بقصد القصر، وإن تكلفه في الكشاف». ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (14/ 123)؛ وانظر: د. مشرف بن أحمد الزهراني، «أثر الدلالة اللغوية في تفسير ابن عاشور»، جامعة أم القرىٰ، مكة، 1426هـ، ص (103).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 139).

(3) صقر، «منهجية ابن عاشور في التفسير»، ص (146).

كتابات معاني القرآن، ومفرداته، وغريبه ما زالت -بحسب ابن عاشور- بحاجة إلىٰ بُعد آخر يحمل مستويات تركيبية وبلاغية وصوتية فرضتها طبيعة الخطاب القرآني، تكشف عن معنىٰ النص الولود، وتعمل علىٰ استيلاده بأفكار جديدة[1].

- **ثانيًا: مسلكيته في تناول الدرس البلاغي:**

كان الدرسُ البلاغي العَصَبَ الذي شد به ابن عاشور أركان تفسيره، ومنذ البداية وعد ابن عاشور في مقدمة موسوعته التفسيرية بالأداء البلاغي الدقيق، والكشف عن تجليات البلاغة القرآنية للفظ المعجز، قال: «ولكن فنًّا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو «**فنُّ دقائق البلاغة**» هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرىٰ، من أجل ذلك التزمتُ ألا أغفل التنبيه علىٰ ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر، وقد اهتممتُ في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز، ونكت البلاغة العربية، وأساليب الاستعمال»[2].

وفي «المقدمة الثانية» أوضح ابن عاشور (ت: 1393) أن من أهم مصادر استمداد علم التفسير التي لها مزيد اختصاص علمي البيان والمعاني؛ «لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز، ولذلك كان هذان العِلمان يسميان في القديم علم دلائل الإعجاز»[3]، واستمر

---

(1) ينظر في: «المقدمة العاشرة»، من مقدمات ابن عاشور في «التحرير والتنوير»، (1/ 101).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 19).

ابن عاشور في سرد كلام المختصين في علم البلاغة العربية تأكيدًا للقيمة العلمية لعلمي «البيان والمعاني»، وما لهما من أثر في كشف ما تحمله اللفظة القرآنية من معان كثيرة منفردة ومنتظمة مع سائر أفراد الجملة القرآنية، وقرر أن الجاهل بهذين الفنين يملأ التفسير «بالتأويلات الغثة، والوجوه الرثة» بتعبير الزمخشري (ت538)[1].

وقد أورد نقلًا مهمًّا عن رائد الدرس البلاغي عبد القاهر الجرجاني (ت: 471)[2] بخطر تفسير القرآن دون النظر في أسرار علم البلاغة، فقال: «ومن عادة قوم ممن يتعاطىٰ التفسير بغير علم أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة علىٰ المجاز والتمثيل أنها علىٰ ظواهرها -أي: علىٰ الحقيقة-، فيفسدوا المعنىٰ بذلك ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترىٰ ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزَنْد ضلالة قد قدحوا به»[3].

فكيف نفَّذ ابن عاشور (ت: 1393) ما وعد به من الإثراء البلاغي، وتتبع الدقائق البلاغية في أروقة التفسير؟ وكيف كانت مسلكيته في

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 19) وكلام الزمخشري موجود في «الكشاف عن حقائق التنزيل»، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولىٰ: 1418هـ، (5/ 322).

(2) **أبو بكر**، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني الشافعي، عالم ولغوي ومؤسس البلاغة العربية، من أعماله: «دلائل الإعجاز»، ولد سنة 400هـ، وتوفي سنة 471هـ. ينظر: ابن السبكي، «طبقات الشافعية»، (5/ 149)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5 / 308).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 20)، وكلام الجرجاني في: «دلائل الإعجاز»، تحقيق: د محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولىٰ: 1428هـ، ص (303).

هذا الأداء؟

في مضامين التفسير كشف ابن عاشور عن كثير من الدقائق البلاغية فتحدث عن تِقانة[1] الإيجاز[2] في الآيات القرآنية، وسماكة ألفاظها ومعانيها المكثفة، فيرىٰ أن «الإيجاز من أبدع أساليب العرب، وميدان تنافسهم، وغاية تبارىٰ إليها فصحاؤهم، وقد جاء القرآن بأبدعه، إذ كان مع ما فيه من الإيجاز المبين في علم المعاني إيجاز عظيم آخر، وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معانٍ متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ»[3]، فمثلًا: يُعلِّق علىٰ نتائج غزوة أحد وأحداثها، عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [آل عمران: 143] فيقول: «كلام ألقي إليهم بإجمال بالغ غاية الإيجاز؛ ليكون جامعًا بين الموعظة، والمعذرة، والملام»[4].

وعند لفظ ﴿ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [النساء: 3] لفت الانتباه لهذا الإيجاز فقال: «واعلم أن في الآية إيجازًا بديعًا، إذ أطلق فيها لفظ اليتامىٰ في الشرط، وقوبل بلفظ النساء في الجزاء، فعلم السامع أن اليتامىٰ هنا يتيمة، وهي صنف من اليتامىٰ في قوله السابق: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: آية 2]»[5].

---

(1) **تقانة**: مصدر تقن. إحكام علىٰ وجه الدقة والضبط. ينظر: أحمد مختار عمر، «معجم اللغة العربية المعاصرة»، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1429هـ، (1/ 295).

(2) **الإيجاز**: عرفه الفخر الرازي بأنه: «التعبير عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف من غير إخلال». ينظر: فخر الدين الرازي، «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1424هـ، ص (215).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 107).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 222).

ويرصد في ثنايا السرد القصصي هذا الإيجاز السميك فيقول: «وقد حصل بهذا النظم إيجاز عجيب اختصرت به القصة»(1).

واستعرض المجاز القرآني في مواضع كثيرة، واستخرج دلالة صرف اللفظ عن حقيقته إليه، وفائدته البلاغية، فمثلًا: عند حديثه عن امرأة عمران قال: «ثم لما استعملت هذا الخبر في الإنشاء استعملته برمَّته علىٰ طريقة المجاز المركب المرسل، ومعلوم أن المركب يكون مجازًا بمجموعه لا بأجزائه ومفرداته»(2)، وفي موضع آخر يقول: «وصف النهار بمبصر مجاز عقلي، للمبالغة في حصول الإبصار حتىٰ جعل النهار هو المبصر، والمراد مبصرًا فيه الناس»(3).

وهكذا مضىٰ في تتبع النكت البلاغية والإعجازية، ملقيًا بجميع قوانين علم المعاني والبيان والبديع في ثنايا تفسيره، معملًا لقواعدها فيه بمهارة تدل علىٰ تمكنه من هذا الفن، بل اخترع تسميات بلاغية عبَّر بها عن جماليات الانتقال، فاخترع مصطلح «التفنُّن» الذي قال عنه: «ومن أساليبه ما أسميه بالتفنُّن، وهو: بداعة تنقلاته من فنٍّ إلىٰ فنٍّ بطرائق الاعتراض والتنظير والتذييل والإتيان بالمترادفات عند التكرير، تجنبًا لثقل تكرير الكلم، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات المعدود من أعظم أساليب التفنن عند بلغاء العربية، فهو في القرآن كثير، ثم الرجوع إلىٰ المقصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسماعه وإقبالهم عليه»(4).

أسهب ابن عاشور (ت: 1393) في «المقدمة العاشرة» في شرح هذا

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (9/ 26).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 232).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (11/ 272).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 116).

الإبداع البلاغي، وقدَّم له أمثلة واسعة، ونفّذ في تفسيره ما وعد به في التمهيد من تتبع تطبيقات الدرس البلاغي في القرآن الكريم، والكشف عن إعجازه اللغوي المتحدىٰ به في النظم والبناء، كان إضافة نوعية قفز بها ابن عاشور أعلىٰ مما قدَّمه الأوائل في أبحاثهم البلاغية في محيط اللفظ القرآني، وتحت عنوان «مبتكرات القرآن»[1] تحدث عن مكتشفاته الجديدة فيما أسماه «مبتكرات القرآن»، مشيرًا إلىٰ ألفاظ وتراكيب وأساليب لم تكن مستعملة عند العرب قبل نزول القرآن، اكتشفها الإمام غير مسبوق بهذا الاختراع، ومنها أساليب بلاغية، ومنها استعمالات جديدة ذكر منها ثمانية وعشرين مبتكرًا قرآنيًّا[2] لم تستعملها العرب في سياقات محددة، وكان بإمكانها ذلك، فإن القرآن استثمر في هذه اللغة الثرية، فأدهش العرب الأقحاح بما لم يطْرِق أسماعهم من قبل، ومهما كانوا أصحاب اللغة وملاكها إلا أن القرآن الكريم المعجز بألفاظه ومعانيه قد سبقهم وأعجزهم وابتدع هذه الأساليب والتعبيرات. كقوله عند قول اللَّه تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 73]: «وأحسب أن وصف اللَّه بصفة واسع في العربية من مبتكرات القرآن»[3]، وقوله عند قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]: «وهذه الجملة تجري مجرىٰ المثل، إذ ركبت تركيبًا وجيزًا

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 120).

(2) انظر في ذلك: هاني بن عبيد اللَّه الصاعدي، «مبتكرات القرآن عند الطاهر بن عاشور دراسة بلاغية»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، مكة، سنة 1434هـ؛ ود. عماد طه الراعوش، «مبتكرات القرآن الكريم عند ابن عاشور دراسة نقدية مقارنة»، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، المدينة النبوية، السنة السادسة، العدد (12)، 1438هـ، ص(69).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 284).

محذوفًا منه بعض الكلمات، ولم أظفر فيما حفظتُ من غير القرآن بأنها كانت مستعملة عند العرب، فلعلها من مبتكرات القرآن»[1]، وعند قوله تعالىٰ: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: 154] قال: «وأحسب أن لفظ الجاهلية من مبتكرات القرآن، وصف به أهل الشرك تنفيرًا من الجهل، وترغيبًا في العلم، ولذلك يذكره القرآن في مقامات الذم»[2].

لقد ترددت أصداء البلاغة القرآنية في جميع أرجاء التفسير، وصَبَرَ الإمام علىٰ تقصي دقائقها وتتبع واستنتاج تفاصيلها صَبْرَ الماهر الخبير.

- **ثالثًا: حفره المعجمي في صلب المصطلح القرآني:**

من القضايا المنهاجية التي تجلت واضحة في تفسير «**التحرير والتنوير**» ما يتعلق بالبحث المصطلحي في المفردة القرآنية واشتقاقاتها المعجمية لاستخراج حمولتها الدلالية، فقد اعتنىٰ ابن عاشور (ت: 1393) بهذه القضية كثيرًا في ثنايا التفسير، وكان تفسيره بحق تحريرًا للمعنىٰ السديد وتنويرًا للعقل التوّاق إلىٰ الجديد، المبتعد عن مسالك الجمود والتقليد.

تحرير المصطلح القرآني كان من أساسيات مشروع ابن عاشور التفسيري، إذ سلك طريقًا تفكيكيًّا للمفردة القرآنية قبل أن يصل إلىٰ المعنىٰ الكلي باعتبارها لبنة أساسية في تأسيس التفسير، فما التفسير إلا كشفٌ معجميٌّ للمصطلحات، وحفرٌ لغويٌّ لحمولة بنيتها التركيبية اللغوية من معانيَ واشتقاقات وترادفات ودلالات، ثم العودة لخيط تلك المفردات في سياقها التركيبي ليحصل من نسجها كمال المعنىٰ الذي تقدمه الجملة القرآنية وترسله سيالًا مملوءًا بالدلالات.

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 83).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 136).

وتجذير اللفظ المعجمي، ورصد طريقة اشتقاقه وتطور استعمالاته، وربط مواطن سياقاته، ثم الكشف عن حمولته الدلالية المتعددة هو المقصود الأوَّل للمفسِّر، فإن نجح في الكشف عن تلك التجليات، استطاع بعدها أن يرصد معناه الدقيق في سلك الجملة القرآنية، وكيف تطور سياقًا ومقامًا، وهذا ما أكّد عليه ابن عاشور منذ البداية حين قال: «واهتممتُ بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خَلَتْ عن ضبط كثيرٍ منه قواميسُ اللغة»[1].

القرآن الكريم في نظر ابن عاشور نص لغوي مُركَّز ولابد أن يتوجه عمل المفسِّر ابتداء لحفره والتنقيب عن معانيه المعجمية بغية الوصول إلىٰ ما تلقيه تلك المفردة من دلالات واكتشافات، فالتفسير ابتداء بحث في الوعاء اللفظي الحامل للمعاني القرآنية وهي اللغة واللسان، فأوّل «ما يجب الابتداء به في التفسير إيفاء اللفظ حقّه من البيان، من خلال تمييزه عن مرادفاته، وبيان الفروقات اللغوية التي تكتنفه، وكذا كون اللفظ مشتركًا يحمل معانيَ ودلالات متعدّدة، أو كان معرَّبًا، وعلاقة كلّ ذلك بتأدية المعنىٰ، كما أنّ اللفظ يتغيّر معناه زيادةً ونقصًا من خلال صيغته، واشتقاقه، أو ارتباطه بالأداة، أو خلوّه منها، ويرتبط بدراسة الألفاظ ما عُرِف عند ابن عاشور بعادات القرآن ومبتكراته، وهي ألفاظ حملت من المعاني داخل بنية القرآن ما لا نجدها في الاستعمال العربي العام، واستيعاب ذلك يكون أداة فعالة في يد المفسِّر تمكّنه من الإبحار بمهارة ونجاعة»[2].

وكان رائد المصطلح القرآني في القرن الخامس الإمام الراغب

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 8).

(2) د. مصطفىٰ فاتيحي، «عناية ابن عاشور بالدلالة الإفرادية للألفاظ القرآنية»، مقالة منشورة علىٰ موقع مركز تفسير، دون تاريخ.

الأصفهاني (ت: 502) قد اعتبر «أنّ أوَّل ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية: تحقيق الألفاظ المفردة؛ فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوَّل المعارف في بناء ما يريد أن يبينه وليس ذلكم نافعًا في القرآن فقط، بل قل هو نافع في كلّ علم من علوم الشرع»[1].

ولفت أستاذ علوم القرآن في القرن الثامن الهجري بدر الدين الزركشي (ت: 794) انتباه المفسرين إلىٰ هذه القضية وطالبهم بالاهتمام بتحصيل معاني المفردات القرآنية مستقلة ثم خطمها في سياق الجملة القرآنية لفهم معناها فقال: «**وأوَّل ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعارف لمن يريد أن يدرك معانيه... ؛ لأنّ المركَّب لا يُعْلَم إلا بعد العلم بمفرداته؛ لأنّ الجزء سابق الكلّ في الوجود الذهني الخارجي**»[2].

أجاد ابن عاشور عبور طريق التحليل المعجمي للفظ القرآني واستطاع أن يبتكر معجمًا قرآنيًّا جديدًا.

وقد أشاد صاحب «من قضايا المعجم» بالصنعة المعجمية التي نفذها ابن عاشور في التفسير فقال: «وإنّ التحرير والتنوير يوظّف التفسير -فضلًا عن مقاصده المختلفة والمتنوّعة- توظيفًا معجميًّا بأنْ يهدف إلىٰ التعريف بمعنىٰ اللفظ الأصلي، ويوضح معناه الدلالي المتطوّر بحسب السياق والمقام، وبالتالي يعسر علىٰ المعجم أن يغفل اعتماد التحرير والتنوير في هذا المجال، إن عرف بالأخصّ لفظًا قرآنيًّا من الألفاظ الواردة في مداخله الألفبائية، وأن يتجاهل معاني ذلك اللفظ حسب

(1) الراغب الأصفهاني، «المفردات»، ص (6).
(2) الزركشي، «البرهان»، (2/ 173).

سياقه، لا سيما أسباب النزول، لأنّ اللفظ القرآني لفظان: لفظ خاصّ بالقرآن، ولفظ عام ينتسب إلىٰ اللغة العربية علىٰ العموم، فضلًا عن جدلية الأخذ والعطاء القائمة بين رصيد اللغة العربية، ومادة القرآن الدلالية، والمجازية، والبيانية أو الأسلوبية، حسب تعبير اللسانيّين، فالتحرير والتنوير يقوم في رأينا مقام المعجم الموسوعي الذي يتجاوز المعجم اللغوي التربوي»[1].

نبّه ابن عاشور إلىٰ ضرورة مراعاة وجه تميّز المفردة القرآنية قائلًا: **«ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفّها وتجنَّب المكروه من اللهجات، وهذا من أسباب تيسير تلقّي الأسماع له ورسوخه فيها. . ، ومما أعدّه في هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة علىٰ المعاني المقصودة، وأشملها لمعانٍ عديدة مقصودة، بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها»**[2].

وسأورد مثالًا علىٰ الصناعة المعجمية التي قدمها ابن عاشور من أوَّل التفسير، ومثالًا من آخره لتتضح مسلكيته كيف سارت في التفسير علىٰ نسق واحد.

ففي بداية «سورة البقرة» تحدث ابن عاشور عن مصطلح (الكتاب) فقال: «والكتاب فعال بمعنىٰ المكتوب، إما مصدر كاتب المصوغ للمبالغة في الكتابة، فإن المصدر يجيء بمعنىٰ المفعول كالخلق، وإما فعال بمعنىٰ مفعول كلباس بمعنىٰ ملبوس وعماد بمعنىٰ معمود به.

(1) محمد رشاد حمزاوي، «من قضايا المعجم العربي»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1986م، ص (67).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 111).

واشتقاقه مِن: كتب، بمعنىٰ جمع وضم؛ لأن الكتاب تجمع أوراقه وحروفه، فإن النبيء ﷺ أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحي وجعل للوحي كُتَّابًا، وتسمية القرآن كتابًا إشارة إلىٰ وجوب كتابته لحفظه»[1].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقعة: 37] حرر ابن عاشور لفظ (العُرُوب) بقوله: «**والعُرُب**: جمع عروب بفتح العين، ويقال: عَرِبة بفتح فكسر، فيجمع علىٰ عربات كذلك، وهو اسم خاص بالمرأة، وقد اختلفت أقوال أهل اللغة في تفسيره، وأحسن ما يجمعهما أن **العُرُب**: المرأة المتحببة إلىٰ الرجل، أو التي لها كيفية المتحببة، وإن لم تقصد التحبب، بأن تكثر الضحك بمرأىٰ الرجل أو المزاح أو اللهو والخضوع في القول أو اللثغ في الكلام بدون علة أو التغزل في الرجل أو المساهلة في مجالسته والتدلل وإظهار معاكسة أميال الرجل لعبًا لا جدًّا وإظهار أذاه كذلك كالمغاضبة من غير غضب بل للتورك علىٰ الرجل.

والعروب: اسم لهذه المعاني مجتمعة أو مفترقة أجروه مجرىٰ الأسماء الدالة علىٰ الأوصاف دون المشتقة من الأفعال، فلذلك لم يذكروا له فعلًا ولا مصدرًا وهو في الأصل مأخوذ من الإعراب والتعريب وهو التكلم بالكلام الفحش.

والعرابة: بكسر العين: اسم من التعريب، وفعله: عربت وأعربت، فهو مما يسند إلىٰ ضمير المرأة غالبًا، كأنهم اعتبروه إفصاحًا عما شأنه أن لا يفصح عنه ثم تنوسي هذا الأخذ فعومل العروب معاملة الأسماء غير المشتقة، ويقال: عربة، مثل عروب، وجمع العروب: عرب، وجمع عربة: عربات.

ويقال للعروب بلغة أهل مكة: العربة والشَّكِلَةُ، ويقال لها بلغة أهل

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 221).

المدينة: الغنجة، وبلغة العراق: الشَّكِلَةُ؛ أي: ذات الشَّكَلِ بفتح الكاف، وهو الدلال والتعرب»[1].

وهكذا تتجلىٰ هذا المسلكية الرائدة في «**التحرير والتنوير**» بصورة واضحة، مضيفة رصيدًا جديدًا في معجمية المعاني القرآنية، وطريقة البحث فيها.

- **رابعًا: الترجيح في مضمار ابن عاشور:**

شروق الصناعة الترجيحية في كتاب ما، وتجلياتها بأدوات واضحة فيه تعبير عن شخصية المؤلف الاجتهادية، وكشف لقدراته في التحرير والتحقيق واستعمال الآلة الاجتهادية في غربلة الخلاف وفحصه.

بِنية ابن عاشور (ت: 1393) التأسيسية من علوم الآلة، وملكاته المعرفية أذنت له بالتدخل الترجيحي وإظهار الصواب في كثير من القضايا الخلافية بمختلف مجالاتها اللغوية والفقهية وغيرها، فتجلىٰ مستدركًا علىٰ كثير من طوائف المفسرين، محققًا في أقوالهم، حكمًا علىٰ اختياراتهم، مستدعيًا ترِكة ألف قرن من مدونات مكتبة التفسير، واضعًا لها علىٰ طاولة البحث والتحقيق، بل تعقب آراء الإمام الطبري (ت: 310) الترجيحية، وأدان مجموعة منها في مواضع مختلفة كما سنذكره فيما بعد.

ويمكن للقارئ في هذا التفسير أن يلحظ النَّفَسَ الترجيحي للمؤلف من أوَّل سورة، ويقرأ شخصيته الاجتهادية المستقلة بجلاء.

ويمكن حصر تلك الصيغ الترجيحية عند ابن عاشور فيما يأتي:

- الترجيح بصيغ التفضيل، ومنها:

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (27/ 301).

أظهر[1]، أشهر[2]، أرجح[3]، أصح[4].

- الترجيح بأحد ألفاظ: ضعيف[5]، بعيد[6]، باطل[7]، لأحد الأقوال فيكون ترجيحًا للقول الآخر.
- الترجيح بذكر القول الراجح[8] في أوَّل الأقوال وتقديمه.
- الترجيح بذكر القول الراجح فقط دون بقية الأقوال[9].
- الترجيح بلفظ «وعندي»[10]، «ومعنىٰ ذلك عندي»[11].

حَمَلَ ابنُ عاشور (ت: 1393) كالطبري (ت: 310) مختلف الأدوات الاجتهادية لتحرير الترجيح، فمرة بالنص، ومرة باللغة، ومرة بالسياق، ومرة بالإجماع، وهو في ترجيحاته ينطلق في حدود المسموح به لغة وتفسيرًا، ولم يقبل الخروج عن حدود الفهم العام الذي منحته اللغة للنص القرآني وَفْقَ ما تداولته الأوساط العلمية للقرون الثلاثة الأولىٰ، ومجتمع اللغة من بعدهم، وإن أشهر قلم الترجيح في موضع

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 127).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 137).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 127).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 174).
(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 116).
(6) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 162).
(7) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 211).
(8) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 102).
(9) عبير النعيم، «قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور»، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1436هـ، (2/ 888).
(10) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 35).
(11) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 53).

قدَّم مستنداته فيه، وكشف عن وثائقه عنده، فعندما رجح المراد من (التفث) في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29] حكىٰ تردد المفسرين فيه، واضطراب اللغويين في معناه[1]، واستعرض شيئًا من أقوالهم، ثم ألقىٰ بنفسه حاسمًا هذا التردد والاضطراب، شاهرًا أداة السُّنَّة يستضيءُ بها علىٰ كمال ترجيحه، ومواجهًا بها ترددات المفسرين، قال: «وعندي أن فعل ﴿لْيَقْضُوا﴾ ينادي علىٰ أن التفث عمل من أعمال الحج، وليس وسخًا ولا ظفرًا ولا شعرًا، ويؤيده ما روي عن ابن عمر، وابن عباس آنفًا»[2].

ويزيد ترجيحه ثباتًا واستتبابًا بمستندات اللغة فيقول: «وأن موقع ﴿ثُمَّ﴾ في عطف جملة الأمر علىٰ ما قبلها ينادي علىٰ معنىٰ التراخي الرتبي، فيقضي أن المعطوف بـ﴿ثُمَّ﴾ مما ذكر قبلها، فإن أعمال الحج هي المهم في الإتيان إلىٰ مكة فلا جَرَمَ أن التفث من مناسك الحج»[3].

ونود أن نسجل هنا أن ابن عاشور (ت: 1393) حين استقدم أقوال المفسرين، وآراء اللغويين وغيرهم من المختصين إلىٰ تفسيره، إنما ذلك لأجل الإفادة من أفكارهم وتطويرها، وعدم الإغراب منفردًا عن حقل تداولاتهم المعرفية، وتكميل المعمار التفسيري من حيث انتهت إليه، فكانت له مصدر إلهام غَذّاه بالاجتهاد والتطوير، وجعلت لآرائه الفريدة قيمتها ووزنها في قسم التفسير، ومع مُكْنَتِه من علوم الآلة، واستكماله

(1) يرىٰ أن سبب اضطراب اللغوين في معناه ناشئ عن عدم عثورهم علىٰ مفردتها في كلام العرب المحتج به. قال الزجاج: إن أهل اللغة لا يعلمون التفث إلا من التفسير. ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (17/ 249).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (17/ 249).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (17/ 249).

أدوات الاجتهاد، غرف من حيث غرفوا، واستنبط من حيث استنبطوا، وكان نَفَسُهُ النقدي حاضرًا في مختلف الآراء والمضامين.

- **خامسًا: مسلكيته في استنطاق مقاصد القرآن:**

ابن عاشور (ت: 1393) رائد الدرس المقاصدي الثاني بعد الشاطبي (ت: 790)، وقدم فيه كتابه العظيم «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، لذا فالفكرة المقاصدية مخيمة علىٰ الذهن العاشوري.

سلوكُ ابن عاشور المقاصدي تجلىٰ بوضوح في استنطاق مقاصد القرآن، فهو منذ المقدمة يشير إلىٰ ذلك، **ويرىٰ أن القرآن الكريم يتميز بكونه:**

1- الجامع لمصالح الدنيا والدين.

2- الحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها.

3- الآخذ قوس البلاغة من محل نياطها[1].

قدَّم ابنُ عاشور لهذا الموضوع الرئيس الذي لم يغفله في مضامين تفسيره في «المقدمة الرابعة» من مقدماته العشر «فيما يحق أن يكون غرض المفسر»[2]، فقرر تحت هذا العنوان المقصد الأعلىٰ من القرآن، والرؤية الرئيسة التي يود تحقيقها، راسمًا في ذهن القارئ والمفسِّر استحضار هذا الهدف واستصحابه إذا تاه بين التفاصيل والأدوات الكاشفة للمعنىٰ، لافتًا انتباه كثير من اللغويين والمفسرين الذين يستهلكهم الحفر اللغوي والترجمة المجردة للفظ الغريب دون الالتفات إلىٰ المقصد الأساس الذي نزل القرآن لتحقيقه، فحدد منذ البداية طبيعة

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 5).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 38).

ما سيذهب إليه المفسِّر من «بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد اللَّه تعالىٰ في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنىٰ، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن»[1]، واكتشاف المقصد القرآني هو قطب الرحىٰ في حركة المفسِّر بمختلف نواحيها ومستوياتها، فبحوث المفسر الفقهية، وتحليلاته اللغوية، أو البلاغية، أو الكلامية، أو التشريعية، أو الاجتماعية. . . إلخ، كل ذلك ينبغي أن يصب في خدمة المقصد القرآني أساسًا[2].

يستنتج ابن عاشور المقاصد العامة للقرآن فيقول: «إن القرآن أنزله اللَّه تعالىٰ كتابًا لصلاح أمر الناس كافة، رحمة لهم؛ لتبليغهم مراد اللَّه منهم. قال اللَّه تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]، فكان المقصد الأعلىٰ منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية»[3].

في ضوء هذه الآية التي رسمت الأهداف الأربعة لتنزيل القرآن، سرح ابن عاشور في توحيد مضامينها ضمن رؤية رئيسة جامعة سماها «الصلاح» بمجالاته الثلاثة الفردية والجماعية والعمرانية.

وَسْم ابن عاشور المقاصد القرآنية بتحقيق «الصلاح» هو نفس ما وَسَمَ به المقاصد الشرعية بصورة أعم في كتابه «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» حين قال: «المقصد العام من التشريع حفظ نظام الأمة،

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 41).
(2) سامر رشواني، «الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، إسلامية المعرفة، العدد 23، السنة السادسة، 2000م، ص (79).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 38).

واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان»[1]، فهو إذن علم الصلاح، إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي: كيف يكون الإنسان صالحًا[2]؟

ثم شرح تلك المجالات الثلاثة بما يكشف عن مقصودها، فيقول: «فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر.

وأمَّا الصلاح الجماعي فيحصل بالصلاح الفردي، إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد علىٰ ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض علىٰ وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات ومواثبة القوىٰ النفسانية، وهذا علم المعاملات، ويعبر عنه الحكماء بالسياسة المدنية.

وأمَّا الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات، والأقاليم بعضهم مع بعض علىٰ وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعىٰ مصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمىٰ هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع»[3].

استقرأ ابن عاشور مقاصد القرآن فأوصلها إلىٰ ثمانية مقاصد[4]، ثم

---

(1) ابن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، (1/ 273).

(2) طه عبد الرحمن، «مشروع تجديد علمي لمبحث المقاصد»، مجلة المسلم المعاصر، العدد 103، 2002م، ص (43).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 38).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 41).

عاد في مطلع «سورة آل عمران»، وأضاف مقصدين آخرين ليوصلها إلىٰ عشرة مقاصد[1]، وانطلاقًا من هذه الرؤية المقاصدية حدد ابن عاشور موقفه من كثير من العلوم المستجلبة إلىٰ علم التفسير، ووضع تلك الرؤية المقاصدية معيارًا ضابطًا لاستيراد تلك العلوم لتفسير الآية، فإن خدمت المقصد العام رحّب بها، وإن كانت لمجرد التكثُّر ونفخ التفسير بما لا يفيد ضرب صفحًا عنها، يقول: «إن حق التفسير أن يشتمل علىٰ بيان أصول التشريع وكلياته، فكان بذلك حقيقٌ بأن يسمىٰ علمًا، ولكن المفسرين ابتدأوا بتقصي معاني القرآن، فطفحت عليهم وحسرت دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة»[2].

ولا يفتأ ابن عاشور (ت: 1393) يثير هذه القضية كلما لاحت له، ويزرعها في أحشاء التفسير، فالقصص القرآني عنده (بيت خبرة) ثمين يدعو الأمة لاستقصاء أطراف الخير والصلاح الكامن عند الأمم، واستقاء التجارب والخبرات التي عبرتها البشرية علىٰ كوكب الأرض، واستلهام السنن الإلهية المخزونة في مستودع التاريخ التي قدمها القرآن الكريم في قصص السابقين، فهي ليست مقصورة علىٰ استقاء العبرة والموعظة بقدر ما هي تتبع للسنن الحضارية، ورصد للتجربة القيادية، واستدعاء خبرات الآخرين البشرية، و«فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك يفتق أذهان المسلمين للإلمام بفوائد المدنية»[3]، والاستفادة الواعية منها «تنشئ في المسلمين همة السعي إلىٰ سيادة

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 158) عند تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران.

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 13).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 67).

العالم كما ساده أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب، إذ رضوا من العزة باغتيال بعضهم بعضًا، حتىٰ آل بهم الحال إلىٰ أن فقدوا عزتهم فأصبحوا كالأتباع للفرس والروم»[1].

ويؤكد ابن عاشور هذه القضية التي شغلت تفكيره عند استعراضه موضوع ترتيب آي القرآن والبحث في مناسباتها، حتىٰ لا يكون البحث في تناسب الآي والسور التي شغلت ذهن كثير من المفسرين صارفة لهم عن مقصده الرئيس، يقول: «الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها، فإصلاح كفارها بدعوتهم إلىٰ الإيمان ونبذ العبادة الضالة، واتباع الإيمان، والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم علىٰ هداهم، وإرشادهم إلىٰ طرق النجاح وتزكية نفوسهم، ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة»[2].

وفي تحليله لموضوع النظم القرآني، وظّف ابن عاشور (ت: 1393) مضامين المقاصد في أحشائه، فقدم نظرات دقيقة، إذ يقول: «نرىٰ من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه، وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهره السامعين ما يحتاجون أن يعلموه، وهو في هذا النوع يشبه خطبهم، وكان في مطاوي معانيه ما يستخرج منه العالم الخبير أحكامًا كثيرة في التشريع والآداب، وقد قال في الكلام علىٰ بعضه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7] هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلىٰ العلل والمقاصد»[3].

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 67).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 81).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 115).

وَوَفْقَ تلك المقاصد القرآنية التي حدد إطارها العام مسبقًا، ذهب يفتش عن تفاصيلها في مضامين تفسيره، ويستقري الآيات والسور مستخرجًا مقاصدها الخاصة ليخيطها فيما بعد ضمن هذا التقصيد الجامع، ومن أمثلة ذلك: عند قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ﴾ [البقرة: 220] لفت الانتباه إلىٰ قصدية حفظ مصالح اليتامىٰ، فقال: «وأيًّا ما كان، فقد ثبت أن النظر في مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة في حفظ النظام»(1).

وعند حديثه عن تفاصيل الأحوال الشخصية والقضايا الأسرية في «سورة البقرة»، أشار إلىٰ فساد حال المرأة في حقبة الجاهلية، ومعاطن الظلم الذي كانت عالقة فيه، ثم قال: «وأوَّل إعلان هذا العدل بين الزوجين في الحقوق، كان بهاته الآية العظيمة، فكانت هذه الآية من أوَّل ما أُنزل في الإسلام..، ودين الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني..، ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتتهيأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلىٰ الارتقاء وسيادة العالم»(2).

وعند الحديث عن سبب رخصة التيمم، وضع الإمام ابن عاشور حكم الرخصة في التيمم ضمن أحكام الضرورة المتوهمة؛ لانبنائه علىٰ رمزية الطهارة خلافًا لسائر الأحكام الأخرىٰ التي تنبني علىٰ الحقائق(3)،

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 355).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 400)، والآية هي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾ [البقرة: 228]، وفي تفسيرها كلام نفيس له رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(3) تحدث ابن عاشور عن موضوع الحقائق والأوهام بكلام نفيس في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، وبين أن المراد بالوهميات: المعاني التي يخترعها =

ورأىٰ أن المقصد العام لتشريع هذا الحكم يتمثَّل في ألا يستشعر المصلي أنه يناجي ربه بدون طهارة، وحتىٰ لا يظن أن أمر الطهارة هيِّن، وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكيرٌ مستمر بها حتىٰ لا ينسىٰ العودة إليها عند زوال ما منعه منها[1].

= الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء متحقق في الخارج. ينظر: ابن عاشور، «أصول النظام الاجتماعي»، تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولىٰ: 1421هـ، ص (54).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 68)، قال: «ولم أرَ لأحد من العلماء بيانًا في حكمة جعل التيمم عوضًا عن الطهارة بالماء، وكان ذلك من همي زمنًا طويلًا وقت الطلب، ثم انفتح لي حكمة ذلك، وأحسب أن حكمة تشريعه تقرير لزوم الطهارة في نفوس المؤمنين، وتقرير حرمة الصلاة، وترفيع شأنها في نفوسهم، فلم تترك لهم حالة يعدون فيها أنفسهم مصلين بدون طهارة تعظيمًا لمناجاة اللَّه تعالىٰ، فلذلك شرع لهم عملًا يشبه الإيماء إلىٰ الطهارة؛ ليستشعروا أنفسهم متطهرين، وجعل ذلك بمباشرة اليدين صعيد الأرض التي هي منبع الماء؛ ولأن التراب مستعمل في تطهير الآنية ونحوها، ينظفون به ما علق لهم من الأقذار في ثيابهم وأبدانهم وماعونهم، وما الاستجمار إلا ضرب من ذلك، مع ما في ذلك من تجديد طلب الماء لفاقده وتذكيره بأنه مطالب به عند زوال مانعه، وإذ قد كان التيمم طهارة رمزية اقتنعت الشريعة فيه بالوجه والكفين في الطهارتين الصغرىٰ والكبرىٰ، كما دل عليه حديث عمار بن ياسر، ويؤيد هذا المقصد أن المسلمين لما عدموا الماء في غزوة المريسيع صلوا بدون وضوء، فنزلت آية التيمم، وهذا منتهىٰ ما عرض لي من حكمة مشروعية التيمم بعد طول البحث والتأمل في حكمة مقنعة في النظر، وكنت أعد التيمم هو النوع الوحيد بين الأحكام الشرعية في معنىٰ التعبد بنوعه».

ورأيت إمام الحرمين أبا المعالي يقدم تعليلًا شبيهًا، إلا أنه لم يفصِّل، قال: «التيمم أقيم بدلًا غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفّاه حقه تبين أن الغرض من التيمم: إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس، وإعواز الماء فيها ليس نادرًا، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة، ولا بدل عنها، لتمرنت نفسه علىٰ إقامة الصلاة من غير طهارة، والنفس ما عودتها =

وفي قوله تعالىٰ: ﴿يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا﴾ [الحج: 37] يشير ابن عاشور (ت: 1393) إلىٰ أن المقصود الشرعي من وسيلتي إراقة الدماء وتقطيع اللحوم «انتفاع الناس المهدين بالأكل منها يوم العيد، وانتفاع غيرهم بالأكل من هدايا أقاربهم وأصحابهم»(1).

وهكذا يمضي في التعليل والاستنتاج، مقدمًا رؤًىٰ جديدة، واستنتاجات فريدة، تدل علىٰ عمق تأمله، ومدىٰ تشبعه من فكرة المقاصد وتوغله في أفكارها، وإدراكه الجيد لتلك الإشارات من وراء الآيات وبين سطورها، فعند الآية الثانية والعشرين من «سورة الأعراف»: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: 22] بحث ابن عاشور موضوع الفطرة والقوة الواهمة بطريقة تدل علىٰ قوة عنايته بفكرة المقاصد ومشاهدتها في ثنايا الآيات(2).

وهكذا مضىٰ في استنطاق مقاصد الأحكام الفقهية وقضايا الأسرة في القرآن الكريم باستبصار دقيق ونظرة مقاصدية عميقة.

إن انشغال ابن عاشور في توطين الدرس البلاغي وزرعه في أحشاء التفسير، لم يكن مجردًا عن الفكرة الأصلية في تفكيره «المقاصد»، وإنما كان استقدامًا لها من طريق ذلك الباب «البلاغة»، والولوج للفكرة المقاصدية من بوابة الدرس البلاغي.

= تتعود، وقد يفضي ذلك إلىٰ ركون النفس إلىٰ هواها، وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها». ينظر: عبد الملك الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دولة قطر، الطبعة الأولىٰ: 1399هـ، (2/ 913).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (17/ 267).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 64).

● **سادسًا: طريقته في التعامل مع أسباب النزول:**

أسباب النزول عند الإمام ابن عاشور (ت: 1393) تعبير عن تفاعل السماء مع حركة الأرض ورعاية اللَّه تعالىٰ لمرحلة النبوة المؤسسة لما بعدها من المراحل القادمة، وملاحظة مسار النص كيف انفعل مع الواقعة، واستطاع توجيه نشاطها، وحل مشكلتها، ودلالة أخرىٰ علىٰ الإعجاز من ناحية الارتجال(1).

وأسباب النزول بمجموعها إمَّا إقرار، وإمَّا إنكار، وإمَّا توجيه لبعض التفاصيل وتهذيب لها، ومن خلال تلك الحركة الدائرة بين السماء والأرض يكون القرآن تفاعلًا وانفعالًا بحركة المجتمع وأحداثه، وحضور قرآني مع قضايا الأمة الاجتماعية وغيرها(2)، ولم تكن تلك الأسباب شاملة، وإنما كان النزول القرآني يسير في مسارين: مسار يتعلق بسبب النزول، ومسار يتعلق بالاستقلال والتأسيس وهو الأعم الأغلب.

وأمام هذه الحوادث المرتبطة بأسباب نزولها تعامل الجمهور الأصولي مع النص القرآني وَفْقَ قاعدة: «العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص أسبابها»(3)، حفاظًا علىٰ بقاء النص القرآني فاعلًا بكل تفاصيله، مجردًا عن حدود الزمان والمكان، صالحًا للتعدية والانتقال.

---

(1) ينظر ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 50).

(2) قال ولي اللَّه الدهلوي: «والحق أن نزول القرآن الكريم إنما كان لتهذيب النفوس الإنسانية، وإزالة العقائد الباطلة، والأعمال الفاسدة». ينظر: ولي اللَّه الدهلوي، «الفوز الكبير في أصول التفسير»، بيت العلم بكراتشي، الطبعة الثالثة: 1426هـ، ص (15).

(3) قال الإمام أبو حامد الغزالي: «ورود العام علىٰ سبب خاص لا يسقط دعوىٰ العموم، وقال قوم يسقط عمومه وهو خطأ. . . ، والدليل علىٰ بقاء العموم: أن =

هذه خلاصة الأفكار التي قدمها ابن عاشور (ت: 1393) في هذا الإطار، إذ أفرد «المقدمة الخامسة» لبحث عنوان «أسباب النزول» الذي رأىٰ أن التكثّر منه خطر علىٰ حركة تفسير النص القرآني، ودعا إلىٰ التوازن في تعاطيه، فيقول: «فكان أمر أسباب نزول القرآن دائرًا بين القصد والإسراف، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله علىٰ غاربه خطر عظيم في فهم القرآن»(1)، يقول ذلك وهو يرىٰ بعض المفسرين ينفخون تفاسيرهم بأعداد كبيرة من حوادث أسباب النزول ويرصد ولَعَهم بذلك، فيقول: «أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروىٰ أن آيات من القرآن نزلت لأجلها؛ لبيان حكمها، أو

= الحجة في لفظ الشارع، لا في السؤال والسبب، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولًا عن سنن السؤال، حتىٰ لو قال السائل: أيحل شرب الماء، وأكل الطعام، والاصطياد، فيقول: الأكل واجب، والشرب مندوب، والصيد حرام، فيجب اتباع هذه الأحكام، وإن كان فيه حظر ووجوب، والسؤال وقع عن الإباحة فقط، وكيف ينكر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت علىٰ أسباب». ينظر: أبو حامد الغزالي، «المستصفىٰ»، تحقيق: د. حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (3/ 264)، ولم يخالف هذه القاعدة إلا نزر يسير، قال الفخر الرازي: فالحق «أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، خلافًا للمزني وأبي ثور؛ فإنهما زعما أن خصوص السبب يكون مخصصًا لعموم اللفظ، قال إمام الحرمين: وهو الذي صح عن الشافعي. ينظر: الفخر الرازي، «المحصول من علم الأصول»، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: 1412هـ، (3/ 125)، وقد اعترض الأسنوي علىٰ كلام الرازي فيما نقله عن إمام الحرمين بأنه مردود بأن الشافعي قال في كتاب الأم في باب: ما يقع به الطلاق ما يفيد بدون شك أن الشافعي رحمه الله لا يقيد بالأسباب، بل يعم الحكم ما أمكن. ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، «نهاية السول»، تحقيق: محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، القاهرة، دون تاريخ، (2/ 479).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 46).

لحكايتها، أو إنكارها، أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا حتىٰ كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت علىٰ سبب، وحتىٰ رفعوا الثقة بما ذكروا»[1].

لم يعذر ابن عاشور كبار المفسرين، وهو يراهم يضخون هذه المواد في تفاسيرهم بلا غربلة، فوزنهم العلمي بين العامة منح تلك الأسباب الثقة بتعاطيها ونشرها، فكانوا سببًا في النشر والتسويق، يقول: «ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة، فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا علىٰ مراتبها قوةً وضعفًا، حتىٰ أوهموا كثيرًا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم، فإن القرآن جاء هاديًا إلىٰ ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله علىٰ حدوث الحوادث الداعية إلىٰ تشريع الأحكام»[2].

صحيحٌ أن المجتمع الأصولي تواطأ علىٰ قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» إلا أن ابن عاشور يُعبّر عن مخاوفه مما رآه من محاولة كثير من الرواة الذين راموا «تعيين مراد من تخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو إلجاء إلىٰ محمل، فتلك هي التي قد تقف عرضة أمام معاني التفسير قبل التنبيه علىٰ ضعفها أو تأويلها»[3].

ثم أجرىٰ حركة تتبعيّة وجردًا فهرسيًّا لما صح من أسباب النزول، ويضعها في خمس مجموعات، موضحًا كيف يتعامل المفسِّر مع كل نوع، ولا يفتأ أيضًا عند هذه القضية أن يذكر بمقصود نزول القرآن الأكبر، وخطر تضييق هذا المقصود وتحجيمه بأسباب النزول، حتىٰ

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 46).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 46).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 46).

لا يتحول القرآن إلىٰ ظاهرة تاريخية محدودة، فيرىٰ أن «القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون واردًا قبل الحاجة، وقد يكون مخاطبًا به قوم علىٰ وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطبًا به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلًا عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط»[1].

وختم بقضية مقابِلة لقضية تحجيم النص بسبب النزول، قضية التوسع فيه حتىٰ يصبح (فضفاضًا) بعيدًا عن المقصود، وفي كلا المسارين ضرر كبير علىٰ المعنىٰ الذي يود النص القرآني تحقيقه، والهدايات التي يبثها في إصلاح الإنسان، «فكما لا يجوز حمل كلماته علىٰ خصوصيات جزئية؛ لأن ذلك يبطل مراد اللَّه، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص، ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأن ذلك قد يفضي إلىٰ التخليط في المراد أو إلىٰ إبطاله من أصله»[2].

ثم مضىٰ ابن عاشور (ت: 1393) في ثنايا التفسير وَفْقَ هذه الرؤية التي حددها سلفًا، في التعامل مع أسباب النزول، فلم يختر منها إلا ما توقف علىٰ فهم المقصود من الآية، وكان مسهمًا في كشف المعنىٰ وحسن تنزيله وإعادة توسيع دلالاته، متكئًا علىٰ ما صح من الروايات.

ولنرصد خلاصة منهجه التطبيقي في التعامل الحي مع «أسباب النزول» التي واجهها أثناء التفسير.

أولًا: يحقق القول في أسباب النزول.

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 50).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 50).

ثانيًا: يذكر أسباب النزول بدون إسناد.

ثالثًا: يذكر للآية أكثر من سبب نزول.

رابعًا: قد يجمع أحيانًا بين أسباب النزول.

خامسًا: وقع منه ذكر روايات ضعيفة في أسباب النزول، وقد ينبه على أنها كذلك[1].

فتراه يحقق في مواطن في أسباب النزول ويدرسها من جوانب مختلفة، فعند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [البقرة: 207] قدم آراء المفسرين في نزولها في الصحابي صهيب بن سنان الرومي (ت: 38)، ثم بعد تداول لآرائهم ونقاشها قال: «والأظهر أنها عامة، وأن صهيبًا أو غيره ملاحظ في أوّل من تشمله»[2]، وهذا الترجيح قدمه أيضًا ابن جرير الطبري (ت: 310) ورآه أولى بظاهر الآية، ولم يستنكر دخول صهيب ضمن أفراد ذلك العام[3].

وتراه أيضًا يُقدِّم روايات يسوقها ويمضي دون تحرير في أسانيدها ومواطن نزولها، كما صنع عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 164]، فقد استجلب ما أورده ابن عطية (ت: 542)[4] في

---

(1) انظر أمثلة تفصيلية لكل نوع في: جمال محمود أحمد أبو حسان، «تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية»، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، 1411هـ، ص (122).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 273).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (3/ 594)، وهو رأي ابن عطية أيضًا، قال: «الآية تتناول كل مجاهد في سبيل اللَّه، أو مستشهَد في ذاته، أو مغير منكر». «المحرر الوجيز»، (1/ 748).

(4) ابن عطية، «المحرر الوجيز»، (4/ 188)، حكاه عن أبي بكر النقَّاش (ت: 351هـ).

سبب نزول الآية في عرض قدمه المشركون للنبي، عليه الصلاة والسلام، محاولة لإرجاعه لدينهم، فنزلت الآية، ومضىٰ صامتًا دون تفتيش في وجاهته وقيمته العلمية، وكان قد أعرض عنه الطبري (ت: 310) ولم يلتفت إليه، بل أورد ما ينفيه بأن ذلك خطاب قرآني عام لمجتمع الشرك[1].

- **سابعًا: تعامله مع الإسرائيليات:**

لم يوضح ابن عاشور (ت: 1393) في «مقدماته العشر» منهجيته في التعامل مع المصادر الإسرائيلية، رغم إحضاره إياها، ولا ندري سبب إغفاله هذا الموضوع، مع ازدحام كتب التفسير به بين مقلٍّ ومكثرٍ، كما بيَّن موقفه من موارد التفسير وعلوم القرآن التي استوعبها في مقدماته، ومع هذا الإغفال النظري فيمكن لنا الكشف عن منهجيته في التعامل مع المصادر الإسرائيلية من مضامين التفسير وطريقة أدائه في التعامل معها.

قدم الإمام ابن عاشور منهجًا مميزًا في التعامل مع الإسرائيليات، وهو منهج شبيه إلىٰ حد كبير بمنهج الإمام الطبري (ت: 310)، إذ يتوكأ في استقدام مواده في نطاق محدود، ووَفْقَ ضوابط صارمة، علىٰ أن هناك من وجَّه إليه النقد لذهابه للمصادر الأصلية التي استمد منها[2]، ويمكن أن نوضح أبرز ملامح منهجه علىٰ النحو الآتي:

أولًا: لم يحتجّ ابن عاشور بالإسرائيليات في باب العقائد والأحكام التشريعية، وإنما أحضرها في إطار تفاصيل الحدث التأريخي فقط.

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (10/ 48).

(2) ياسر رشاد النعيمي، «موقف ابن عاشور من الإسرائيليات»، مجلة الجامعة العراقية، 2010 م، المجلد 24، العدد 1، (37-82).

ثانيًا: ذهب لاستمداد تلك المواد من المصادر التوراتية والإنجيلية مباشرة بعد مقارنتها بما ورد من روايات علىٰ ألسنة المفسِّرين.

ثالثًا: وضع ثلاثة ضوابط لقبول تلك الروايات[1]:

- أن تتفق مع ظاهر القرآن الكريم.
- أن تتوافق مع اللغة والسياق.
- ألا تخالف شواهد التاريخ ومعالم السير الحضاري البشري.

وزاد الإمام الطبري (ت: 310) ضابطًا آخر أن تتفق مع كلام مجتمع السلف.

رابعًا: استثمر ابن عاشور إحضار تلك المواد لإثبات تحريف كتب أهل الكتاب وتعرضها للعبث الشديد، وخصوصًا عندما تختلف مع ما هو موجود في القرآن، ووجه نقودًا كثيرة للمواد الإسرائيلية التي جلبها للتفسير، ورفض كثيرًا من تفاصيلها؛ لكونها لا تنسجم والضوابط السابقة.

خامسًا: يجعل من القصة القرآنية أصلًا لوجود القصة في السياق التاريخي، ولا يرىٰ بأسًا في استمداد بعض التفاصيل الخاصة بها من تلك المصادر كونها لا تؤثر في أصل القصة ودخولها ضمن نطاق احتمالية عدم التصديق أو التكذيب[2].

---

(1) ياسر رشاد النعيمي «موقف ابن عاشور من الإسرائيليات» مجلة الجامعة العراقية، 2010م، المجلد 24، العدد 1، الصفحات (37-82).

(2) د. عماد عبد الكريم سليم خصاونة، «منهجية ابن عاشور في التعامل مع التوراة والإنجيل من خلال تفسيره التحرير والتنوير دراسة تحليلية»، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (12)، ع (3)، 1437هـ.

سادسًا: يرىٰ أن إغفال القرآن تلك التفاصيل التاريخية ولاسيما ما يتعلق ببني إسرائيل إنما هو لعدم تكرار ما سبق إنزاله، ويعرفه المخاطبون به ويدركون تفاصيله، ولذا لا بأس من الذهاب لكتبهم لإحضار تلك التفاصيل والاطلاع عليها، وقد صرح بهذا الأمر في مواطن من التفسير، فيقول عند تفسير الآية [59] من «سورة البقرة»: «ولعلم المخاطبين بما عنته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصارًا ترك كثيرًا من المفسرين حيارىٰ. . .، والذي عندي من القول في تفسير هاته الآية: أنها أشارت إلىٰ قصة معلومة تضمنتها كتبهم»، ويقول معلقًا في الهامش: «ذلك أن الآية لم تعين القرية ولا عامل حطة، ولا مفعوله، وأجملت في الذين بدّلوا، وفي القول ما هو، وفي الذي قيل لهم، والقَصْد من ذلك [يعني: الإجمال] تجنُّب ثِقَلِ إعادةِ الأمر المعلوم، فإن بني إسرائيل المخاطَبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالمدينة كانوا يتلقَّونه مُفصَّلًا من النبي ﷺ ومن مسلمي أهل الكتاب مثل عبد اللَّه بن سلام»(1).

ولنورد بعض الأمثلة في طريقة تعامل الإمام ابن عاشور مع تلك الروايات.

أولًا: إحضارها للاستئناس والتأكيد: فعند قول اللَّه تعالىٰ: ﴿فَٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُخۡرِجۡ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا﴾ [البقرة: 61] استدعىٰ الخلاف في معنىٰ «الفوم» فقال: «وقد اختُلف في الفوم، فقيل: هو الثوم بمثلَّثة، وإبدال الثاء فاءً شائع في كلام العرب كما قالوا: جدث وجدف، وثلغ وفلغ، وهذا هو الأظهر والموافق لما عُدَّ معه ولما في التوراة، وقيل: الفوم الحنطة، وقيل: الفوم الحِمَّص بلغة أهل الشَّام»(2).

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 513).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 522).

فابن عاشور في هذا الموضع يستدعي أقاويل العلماء الثلاثة في معنىٰ «الفوم»، ويرجح الأوَّل منها مستندًا إلىٰ:

- **أداة اللغة**: لموافقته للشائع من كلام العرب من إبدال الثاء فاءً.
- **أداة السياق**: لموافقته السِّياق المعبَّر عنه بقوله «الموافق لما عُدّ معه»، إذ الثوم متَّسق مع المعطوفات السابقة له من القِثَّاء والعدس والبصل.
- **المصادر الإسرائيلية**: موافقته المنصوص عليه في التوراة.

علىٰ هذه المستندات الثلاثة اتكأ ابن عاشور لتأسيس القول الراجح، ولدقته فقد أخر مستند الاحتجاج بما في التوراة مقدمًا أداتي اللغة والسياق، وأبقاه أخيرًا للاستئناس والدعم فقط، وهي تدل علىٰ منهجية رائدة في التعاطي مع الخبر التوراتي وجعله مستأنسًا به.

ثانيًا: إحضارها لإيضاح بعض التفاصيل: فعند قوله تعالىٰ: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 35] استدعىٰ ابن عاشور اسم زوجة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، «حواء» من المصادر التوراتية، فذكر أنَّ اسمها في العبرانية مضطرب فيه، ففي سفر التكوين في الإصحاح الثاني: أن اسمها امرأة، سماها كذلك آدم، قال: لأنها من امرئ أُخذت، وفي الإصحاح الثالث: أن آدم دعا اسم امرأته حواء؛ لأنها أم كل حي[1].

وحكم علىٰ حديث حدَّد اسمها أورده ابن سعد (ت: 230)[2] في

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 429).

(2) **أبو عبد الله**، محمد بن سعد بن منيع، محدث وحافظ ومختص في الجرح والتعديل، من أعماله: «الطبقات الكبرىٰ»، ولد سنة 160هـ، وتوفي سنة 230هـ ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 664)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 139).

«الطبقات» بالضعف: «الناس لآدم وحواء كطف الصاع لن يملؤوه»[1]، وقرر أنه لم يرد اسمها في القرآن وفي السُّنَّة، ولعل الشيخ لم ينتبه أن اسمها ورد في صحيح البخاري (ت: 256) عن أبي هريرة (ت: 59) رضي الله عنه، عن رسول اللَّه ﷺ قال: «**لولا بنو إسرائيل لم يخنز[2] اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثىٰ زوجها**»[3]، فذهب لجلبه من التوراة.

وإذا ما قارنا هذا بصنيع ابن جرير (ت: 310) في الآية نفسها، فابن جرير لم يقف كثيرًا علىٰ تحرير الاسم «حواء»، واكتفىٰ بإيراد حديث واحد استأنس به علىٰ اسمها، ومضىٰ دون مزيد من البحث

---

(1) المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، «كنز العمال»، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م، (3/ 187) رواه ابن سعد وابن جرير عن عقبة بن عامر، وقال ابن حبان: إسناده ضعيف، ابن حبان، أبو محمد عبد اللَّه بن محمد بن جعفر، «الأمثال في الحديث»، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي، الهند، الطبعة الثانية: 1987م، ص(197)، وقال الألباني في «السلسلة الصحيحة»، (3/ 32)، وهذا سند صحيح علىٰ شرط مسلم إلا ابن لهيعة وهو صحيح الحديث إذا روىٰ عنه أحد العبادلة، وهذا من رواية عبد اللَّه بن وهب عنه فهو صحيح، وبيان ذلك في ترجمته من «التهذيب»، وقد أخرجه أحمد (4 / 158) قال: حدثنا يحيىٰ بن إسحاق أنبأنا ابن لهيعة به. إلا أنه قال: «أنسابكم» بدل «مسابكم»، وكذا أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان»، (2/ 90)، ولفظ ابن جرير في إحدىٰ روايتيه: «الناس لآدم وحواء، كطف الصاع لم يملؤوه». **ومعنىٰ: طف المكيال**: بفتح الطاء وكسرها ما قرب من مئله. ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 429).

(2) **يخنز**: ينتن. قال ابن الأثير: ما أنتن يقال خنز يَخنَزْ. المبارك ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث»، تحقيق: أحمد بن محمد الخراط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولىٰ: 1383هـ (3/ 1282).

(3) رواه البخاري: برقم3333.محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري»، (4/ 348).

والتحقيق، وهو حديث سؤال الملائكة آدم عن اسمها «فقال: حواء»[1].

والتناول التفسيري لمثل هذه التفاصيل يخضع لما يراه المفسِّر من جلب هذه الإضافات لحسم الجدل في تعاطي مثل هذه الموضوعات وإغلاق الباب فيها، ويزن آخرون القيمة العلمية لاستيرادها لمضامين التفسير وتنزيهه عنها، غير أنه ليس لها كبير أهمية سوىٰ تضخم التفسير بما لا حاجة له به، وتلك المبهمات التفصيلية في القصص القرآني لا تحتل قيمة علميَّة في مضمون القصة، ولا تؤثر في حضورها التاريخي، والقرآن الكريم أعرض عنها؛ لأنه كان يستهدف مقاصد أساسية من جلب هذا القدر المُركّز من القصص القرآني أشار إليها ابن عاشور نفسه في «المقدمة السابعة»[2].

ثالثًا: استجلابها لإقرارها الواقع: ومثال آخر يوضح تناول ابن عاشور بعض تفاصيل قصص السابقين في القرآن ومقارنته مع ما يقرره الواقع قال: «وتُوفي موسىٰ عليه السلام، قُرْب أريحا علىٰ جبل نيبو سنة 1380 ثمانين وثلاث مئة وألف قبل ميلاد عيسىٰ، ودُفن هنالك، وقَبْره غير معروف لأحد كما هو نصُّ التوراة»[3]، فهو هنا يقرر ما في الواقع بأن قبر موسىٰ غير معلوم اليوم لأحد من أهل الأرض، ثم يسند ذلك بما هو مقرر في التوراة.

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 548)، وأخرجه في «تاريخه»، (1/ 103)، وأخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات»، (820) وابن عساكر في «تاريخه»، (7/ 402) من طريق عمرو بن حماد، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، (1/ 85) من طريق عمرو بن حماد عن أسباط عن السدي من قوله. ينظر: «تفسير ابن جرير»، تحقيق: د. عبد اللَّه التركي، (1/ 402).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 64).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 499).

رابعًا: الترجيح بها لتفسير غموض اللفظ: فعند قوله تعالىٰ: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ [البقرة: 63] ذهب ابن عاشور لتفسير (الرفع) بما في التوراة في «سِفْر الخروج»، ورجحه علىٰ ظاهر اللفظ ومعناه اللغوي، وقال: «فلعلَّ الجبل من شدَّة الزّلازل وما ظهر حوله من الأسحبة والدُّخان والرُّعود صار يَلُوح كأنّه سحابة، ولذلك وُصف في آية الأعراف بقوله: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾ [الأعراف: 171] حتىٰ يُخيَّل إليهم أنه يهتزُّ. .، وليس في كُتُب بني إسرائيل ولا في الأحاديث الصَّحيحة ما يَدُلُّ علىٰ أن اللَّه قَلَعَ الطُّور من موضعه ورفعه فوقهم، وإنما وَرَدَ ذلك في أخبار ضِعاف، فلذلك لم نعتمدْه في التفسير»(1). استبعد ابن عاشور في هذا النص أن يكون اللَّه -سبحانه- اقتلع جبل الطُّور ورفعه فوق بني إسرائيل كما هو ظاهر اللفظ، وبنىٰ استبعاده هذا علىٰ وصف التوراة للجبل في أثناء الحدث، وعدم ورود الرفع في كتبهم، ولا في الأحاديث الصحيحة، ولذا رد أقوال المفسرين ولم يعتمدها في التفسير.

حاول ابن عاشور (ت: 1393) التوفيق بين القرآن والتوراة؛ لورود الحادثة فيهما، فاعتمد تفاصيل التوراة، وأوَّل بها ظاهر لفظ ﴿وَرَفَعْنَا﴾، فاستبعد حقيقة الرفع، في حين ظاهر لفظ ﴿نَتَقْنَا﴾ يوضحه أكثر، فدلالته اللغوية ظاهرة، إذ يفيد معنىٰ الاقتلاع، قال أبو عُبَيْدة (ت: 209): «أي رفعنا فوقهم، وقال العجاج(2):

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 541).

(2) **أبو الشعثاء**، عبد اللَّه بن رؤبة بن لبيد بن صخر السعدي التميمي، راجز مجيد، من الشعراء، ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها، ثم أدرك الإسلام، وأسلم وعاش إلىٰ أيام الوليد بن عبد الملك، وكان بعيدًا عن الهجاء، توفي سنة 90هـ. ينظر: ابن قتيبة الدينوري، «الشعر والشعراء»، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1982هـ (1/ 594)؛ ابن حجر العسقلاني، «تهذيب =

يــنَــتُــق أقْــتَــادَ الــشَّــلــيــلِ نَــتْــقًــا

أي: يرفعه عن ظهره»[1]، ونقل الطبري (ت: 310) عن بعض البصريين والكوفيين تفسير النتوق بالرفع والتعليق[2]، وقال الراغب (ت: 502) في «المفردات»: جذبه ونزعه حتىٰ يسترخي كنتق عرىٰ الحمل[3]، وطالما ظاهر اللفظ تفسره اللغة فلا حاجة لاستيراد معنىٰ آخر من التوراة وتفسيره بها، وقد قال الإمام الطَّبري (ت: 310) مرجحًا: «كلُّ كلام نُطِق به، مفهومٌ به معنىٰ ما أُريد منه، ففيه كفايةٌ من غيره»[4].

هذه نماذج من صنيع ابن عاشور في التفسير، وطريقة تعامله مع الموارد الإسرائيلية.

ومن ثم يمكن القول أن الإمام ابن عاشور لم يقع في شَرَكِ الإسرائيليات وأكاذيبها، وكان استدعاؤه لروايات التوراة والإنجيل أقرب إلىٰ المنهجية من الروايات والأسانيد الضعيفة، بل أدانها في كثير

= التهذيب»، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1414هـ، (3/ 290)، والبيت في ديوانه، «ديوان رؤبة بن العجاج»، تحقيق، د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1416هـ، ص(116)، وهو من شواهد أبي عبيدة «مجاز القرآن» تحقيق: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (1/ 232)، وهو من أبيات يذكر فيها بعيره وسرعته وشدة سيره، و(الشليل)، الحلس، أو مسح من شعر أو صوف يجعل علىٰ عجز البعير وراء الرحل، و (الأقتاد) جمع قتد بفتحتين. خشب الرحل.

(1) أبو عبيدة، «مجاز القرآن»، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1374هـ، (1/ 232).

(2) الطبري، «جامع البيان»، (10/ 546).

(3) الراغب، «المفردات»، ص (790).

(4) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 51).

من المواضع لما لحقها من التحريف والتزييف، وضمن الحد المحدود في تفاصيل مبهمات القصص القرآني ألقىٰ ابن عاشور الضوء علىٰ تلك التناولات التاريخية، وكانت بعيدة عن الرغبة في استهواء القراء بمتع تفاصيلها، واستلاب كشفها الغموض التاريخي[1]. غير أن استرساله في جلب بعض تفاصيلها وتوسعه في شرح مبهمات القرآن عن طريقها جعل التفسير يبدو متضخمًا في مواطن ورودها.

ومما يحسن لفت الانتباه إليه أخيرًا: أن جلب تلك الأحداث الأممية للقرآن الكريم في نظر ابن عاشور، لاسيما أخبار بني إسرائيل، إنما هو لجعل العرب ذلك الحين في ماجريات تلك الأحداث التي سبقتهم بصورة صحيحة، بعيدًا عن استمداد معلوماتهم من مصدر واحد هو «أهل الكتاب»، وتحكمهم في دقتها، وتحرير معرفي لهم من الانغلاق المعيشي إلىٰ رحبة الانطلاق الحضاري، «فكان حملة القرآن بذلك أحِقَّاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وُصفتْ به أحبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت ألسنة المعرِّضين بهم بأنهم أمَّة جاهلية، وهذه فائدة لم يبينها من سَلَفَنَا من المفسرين»[2]، ولأجل جعل العرب يقفون علىٰ خط السير البشري، وهم الذين كانوا في عزلة الصحراء لا يعرفون حركة العالم، ولا كيف تمضي أحداثه من حولهم.

- **ثامنًا: تعامله مع القراءات[3]:**

في «**المقدمة السادسة**» من مقدماته العشر تحدث ابن عاشور

(1) صقر، «منهج الإمام ابن عاشور في التفسير»، ص (137).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 65).
(3) سبق تعريفه عند الحديث عن مسلكية الطبري في القراءات.

(ت: 1393) عن القراءات ومنهجيته فيها؛ لكنه استدرك أنه لم يكن ليلتفت للقراءات القرآنية لولا عناية المفسرين بها، وحكىٰ أن صنيعهم ذلك ألجأه اضطرارًا إلىٰ جلب مواردها إلىٰ التفسير[1]، فكان اضطرارًا إيجابيًا، فلولا ذلك لكان من معايب هذا التفسير إغفاله الحديث عن مورد مهم من موارد تفسير اللفظ القرآني، وتجاهله له سيفتح ثغرة في جدار التفسير.

علىٰ أي حال أصغىٰ ابن عاشور لصنيع المفسرين في استثمار القراءات القرآنية في التفسير، وسجل آراءه في صلة القراءات بالتفسير، **وقسمها إلىٰ قسمين**:

الأوَّل: يرىٰ أنه لا تعلق لها بالتفسير، وهو «الاختلاف في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق»[2]، أي: ما يُسمىٰ بـ«الأصول» في علم القراءات، وقد رأينا مؤخرًا من بعض الدراسات اللسانية والصوتية أن هذا المجال كشف عن تعلق الأداء التجويدي بالمعنىٰ، وسُجِّلت دراسات وأبحاث توضح علاقة الأداء الصوتي بالمعنىٰ وتأثيره في المستقبِل[3].

والقسم الثاني: وهو اختلاف القراء في حروف الكلمات، أي: ما يُطلق عليه في علم القراءات بـ«الفرش»، وهذا هو المتعلق بالتفسير؛ «لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبيِّن المراد من نظيره في القراءة

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 51).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 51).

(3) انظر في ذلك: كاملي بشير، «الصوت والدلالة في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 1432هـ؛ وكمال أحمد المقابلة، «القيمة الدلالية لصوت المد في القراءات القرآنية»، مجلة المنارة، المجلد 17، العدد 2، لسنة 2011م، ص (45).

الأخرىٰ، أو يثير معنىٰ غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يُكثِّر المعاني في الآية الواحدة»[1]، وهو ما يسمىٰ بعلم توجيه القراءات[2].

أدلىٰ ابن عاشور (ت: 1393) برأيه في قضية رفض بعض القراءات المتواترة، التي تولىٰ زمامها ابن جرير الطبري (ت: 310)، والزمخشري (ت: 538)، وابن عطية (ت: 542)، ودافع عن المتواتر وبين أنه اتفق «عُلماء القراءات والفقهاء علىٰ أنَّ كل قراءة: وافقت وجهًا في العربيّة ووافقت خطَّ المصحف -أي: مصحف عثمان- وصحَّ سند راويها، فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها»[3].

ونص علىٰ ابن جرير (ت: 310) تحديدًا ووعد بمناقشة ترجيحاته للقراءات القرآنية أثناء مروره عليها في مواطنها من التفسير، فقال: «علىٰ أن كثيرًا من العلماء كان لا يرىٰ مانعًا من ترجيح قراءة علىٰ غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري، وفي أكثر ما رجح به نظر سنذكره في مواضعه»[4].

ثم ناقش قضية المفاضلة بين القراءات من جهة البلاغة لا من جهة الثبوت، واستدعىٰ فتوىٰ أبي الوليد ابن رشد (ت: 520)[5] الذي لم ينكر

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 55).

(2) انظر في توجيه القراءات القرآنية: عبد الرحمن بن زنجلة، «حجة القراءات»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة: 1418هـ؛ ومحمد سالم محيسن، «المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة»، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية: 1408هـ.

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 53).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 62).

(5) **أبو الوليد**، محمد بن أحمد بن رشد الجد، فقيه الأندلس وعالم وأصولي كبير، من =

اختيار قراءة علىٰ أخرىٰ؛ لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ[1]، ورأىٰ أن «القراءات العشر الصحيحة المتواترة قد تتفاوت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة، أو الفصاحة، أو كثرة المعاني، أو الشهرة، وهو تمايز متقارب، وقلَّ أن يكسب إحدىٰ القراءات في تلك الآية رجحانًا»[2].

وإقرار ابن عاشور كلام ابن رشد لا يعني أن تفضيل قراءة علىٰ أخرىٰ برفض إحداهن، بقدر ما يعني ترجيح أكثرهنَّ بلاغة وإعجازًا واقترابًا من المعنىٰ، أي: تفوقها علىٰ غيرها بلاغة لا ثبوتًا، ورأىٰ أن هذا الترجيح لا يؤثر في قوة الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، فقال: «حدُّ الإعجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضىٰ الحال، وهو لا يقبل التفاوت، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المعجز مشتملًا علىٰ لطائف وخصوصيات تتعلق بوجوه الحسن كالجناس والمبالغة، أو تتعلق بزيادة الفصاحة، أو بالتفنن»[3].

= أعماله: «البيان والتحصيل»، ولد سنة 450هـ، وتوفي سنة 520هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (19/ 501)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 102).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 62)، وفتوىٰ ابن رشد الوليد في كتاب: «مسائل أبي الوليد ابن رشد»، تحقيق: محمد الحبيب، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية: 1414هـ، (3/ 974)، ونصها: «وأما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمقرئين من تحسين بعض القراءات، واختيارها عن بعض، لكونها أظهر من جهة الإعراب، أو أصح في النقل، أو أيسر في اللفظ، فلا ينكر ذلك؛ كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا، فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلا بها، لما فيها من تسهيل الهمزات، وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تؤول ذلك فيما رُوِي عن مالك من كراهية النَّبر في القرآن في الصلاة».

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 61).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 63).

ورأىٰ جواز أن تكون إحدىٰ القراءات نشأت عن ترخيص النبي ﷺ لها «فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن المتميزة هي البالغة غاية البلاغة، وأن الأخرىٰ توسعة ورخصة، ولا يعكر ذلك علىٰ كونها أيضًا بالغة الطرف الأعلىٰ من البلاغة، وهو ما يقرب من حد الإعجاز»[1].

والإعجاز يتحقق بآية فقط؛ «لأن التحدي إنما وقع بسورة مثل سور القرآن، وأقصر سورة ثلاث آيات، فكل مقدار ينتظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعه معجزًا»[2].

كان ذلك باختصار التنظير الرئيس الذي قدمه ابن عاشور في «المقدمة السادسة» من تفسيره، واستمر في استعراض تفاصيل علم القراءات ومقدماتها الأساسية.

وبناء علىٰ ذلك استثمر الإمام ابن عاشور (ت: 1393) في حقل القراءات القرآنية للكشف عن المعنىٰ التفسيري، واستقدم لتفسيره القراءات المتواترة، ووجه كثيرًا من تلك القراءات القرآنية بما حقق ثراءً كبيرًا في صلب التفسير. غير أن القراءات القرآنية في تفسيره تحتاج إلىٰ أعمال تحقيق واسع يردُّ تلك المواد المنثورة إلىٰ أصولها من كتب القراءات، فقد وقع العلامة ابن عاشور في بعض الأوهام في نسبة الروايات إلىٰ أصحابها، وتداخلت عليه بعض الأسماء.

ويمكنني أن أرصد هنا أهم ملامح استخدام ابن عاشور أداة القراءات القرآنية في أروقة التفسير:

أولًا: اعتمد الإمام ابن عاشور في تفسيره علىٰ قراءة الإمام عيسىٰ بن

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 62).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 62).

مينا الملقب بقالون (ت: 220)[1] عن شيخه الإمام نافع (ت: 169)، وهي القراءة المتداولة في البلاد التونسية، وقد أشار إلىٰ ذلك في المقدمة، فقال: «وأبني أوَّل التفسير علىٰ قراءة نافع برواية عيسىٰ بن مينا المدني الملقب بقالون؛ لأنها القراءة المدنية إمامًا وراويًا؛ ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس، ثم أذكر خلاف بقية القراء العشرة خاصة»[2].

ثانيًا: يورد القراءات ثم يوجهها إعرابيًّا ويبين أثر ذلك في التفسير، وإذا قارنّا صناعة ابن عاشور (ت: 1393) بصناعة الطبري (ت: 310) ستتضح لنا طريقة عمل ابن عاشور بوضوح، فمن أمثلة ذلك:

في قوله تعالىٰ: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: 98] بعد استعراضه أوجه القراءات بفتح (قاف) «مستقر» أو بكسرها، قال: «فعلىٰ قراءة فتح (القاف) يكون مصدرًا ميميًّا، و«مستودع» كذلك، ورفعهما علىٰ أنه مبتدأ حذف خبره، تقديره: لكم أو منكم، أو علىٰ أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره: فأنتم مستقر ومستودع، والوصف بالمصدر للمبالغة في الحاصل به، أي: فتفرع عن إنشائكم استقرار واستيداع، أي: لكم.

وعلىٰ قراءة كسر (القاف) يكون «المستقر» اسم فاعل، و«المستودع» اسم مفعول من استودعه، بمعنىٰ: أودعه، أي: فمستقر منكم أقررناه، فهو مستقر ومستودع منكم ودعناه فهو مستودع»[3].

---

(1) **أبو موسىٰ**، عيسىٰ بن مينا بن وردان بن عبد الصمد الزرقىٰ، مولىٰ بنىٰ زهرة، قارئ المدينة ونحويها، لازم نافعًا كثيرًا، وسماه قالونًا لجودة قراءته، وهو أحد رواة قراءته، ولد سنة 120هـ، وتوفي سنة، 220هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 326)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 97).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 63).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 396).

هذا هو الأسلوب العاشوري في تحليل الخلاف الإعرابي، إلا أنه لا يرىٰ له كبير تأثير في المعنىٰ، فابن عاشور استقدم تفسير المعنىٰ بعموم الاستقرار والاستيداع الذي رجحه الطبري (ت: 310) بنصه[1]، ثم زاد كلامه ترجيحًا بأنه الأظهر[2]، وجلب مزيدًا من الإثباتات والأدلة علىٰ اعتمادية الترجيح ذاته، إلا أنه لم يرجح قراءة برفض أخرىٰ، فبعد أن شرح تفاصيل الإعراب قال: «والمعنىٰ هو هو»[3]، وهو علىٰ خلاف ما سار عليه العلامة الطبري الذي ساق الخلاف القرائي نفسه في تفسيره، فبعد أن رجح معنىٰ الاستقرار والاستيداع بعموم ما يحمله المعنىٰ، ثم ناقش الروايات، رجح إحداها قبل المغادرة، فقال: «وأولىٰ القراءتين بالصواب عندي -وإن كان لكليهما عندي وجه صحيح-: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ﴾، بمعنىٰ: استقرّه اللَّه في مستقَرِّه، ليأتلف المعنىٰ فيه وفي «المستودَع»، في أن كل واحد منهما لم يسمَّ فاعله، وفي إضافة الخبر بذلك إلىٰ اللَّه في أنه المستقِرُّ هذا، والمستودِع هذا، وذلك أن الجميع مجمعون علىٰ قراءة قوله: «ومستودَع» بفتح (الدال) علىٰ وجه ما لم يسمَّ فاعله، فإجراء الأوَّل -أعني قوله: «فمستقر»- عليه، أشبه من عُدُوله عنه»[4].

ثالثًا: ومما يلفت الانتباه في تفسير ابن عاشور أنه لم يسمح للمفسرين الذي شاركوا في توجيه القراءات بالمرور علىٰ تفسيره دون تعقبهم وتقديم رأيه أمام تلك التوجيهات قبولًا أو رفضًا، فعند توجيه قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: 95] حكىٰ اختلاف القراءة في حركة (التاء المربوطة) في كلمة: ﴿كَفَّٰرَةٌ﴾ بالرفع دون تنوين أو به،

(1) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 443).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 397).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 397).
(4) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 443).

وينقل توجيه الزمخشري (ت: 538) في توجيه قراءة الرفع دون تنوين، ثم يقول: «وجزم بهذا الوجه في الكشاف، وفيه تكلف»[1].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا﴾ [الأنعام: 111] قدم ابن عاشور كعادته توجيهًا للروايات في لفظ: ﴿قُبُلًا﴾ «بكسر (القاف) وفتح (الباء)، وهو بمعنىٰ المقابلة والمواجهة، أي: حشرنا كلّ شيءٍ من ذلك عيانًا، وقرأه الباقون بضمّ (القاف) و(الباء)، وهو لغة في قِبَل بمعنىٰ المواجهة والمعاينة»[2].

ثم عاتب بعض المفسرين علىٰ غرائب توجيهاتهم التي لا تليق بالمعنىٰ والاستعمال[3].

حظيت «القراءات القرآنية» باحترام بالغ من قِبَلِ ابن عاشور (ت: 1393)، فقد وقف أمام ما استتب تواتره بين الأمة بالقبول والترحيب، ووقف مدافعًا عنها في وجه اللغويين وأئمة التفسير بمهنية عالية، ومنهجية راسخة، وكانت الضلاعة اللغوية التي تشبَّع منها تقنية دفاعية رائدة في تفتيت الرفض الذي تزعمه عدد من اللغويين والمفسرين، وعلىٰ رأسهم الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: 310)، فقد جابهه ابن عاشور وتصدر للرد عليه في احترام جم، فعند قوله تعالىٰ: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، وبعد نقاش ساخن مع الزمخشري (ت: 538) وابن عطية (ت: 542) قال: «وقد اجترأ الطبري فقال: أن لا وجه لقراءة الإضافة، وذلك وهم منه وغفلة من وجوه تصاريف الكلام

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 49).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 6).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 6).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 47).

العربي»[1]، وكان الطبري قد رفض قراءة الإضافة في تفسيره تحت مبرر أنه لا وجه لإضافة الشيء إلىٰ نفسه[2].

ومن أبرز الحوارات والدفوعات الرائدة التي قادها ابن عاشور في موسوعته التفسيرية «**التحرير والتنوير**»، وقوفه في مواجهة ثلاثة من كبار المفسرين مجتمعين في رد قراءة عبد اللَّه بن عامر الشامي (ت: 118)[3] بما يكشف عن قدرات الرجل العلمية، وثباته الصلب في حوارهم، فقد رد علىٰ الطبري، والزمخشري، وابن عطية (ت: 542) في رفضهم قراءة ابن عامر في قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: 137]، إذ قرأها برفع «قتل»، ونصب «أولاد»، وجر «الشركاء»، فالطبري (ت: 310) لم يستجز القراءة بها، وحكم بفسادها لمخالفتها الإجماع[4]، والزمخشري (ت: 538) ردها بذريعة الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، وعبّر أن ذلك شيءٌ لو كان في الضرورات مسموح به لكان مردودًا، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته[5]، أما الإمام ابن عطية الأندلسي فبعد أن أوردها حكم بضعفها في استعمال العرب، محتجًّا بأن رؤساء العربية لا يجيزون الفصل بالظرف في مثل هذا إلا في الشعر..، فكيف بالمفعول في أفصح الكلام[6]؟

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (8/ 680).

(2) **أبو عمران**، عبد اللَّه بن عامر يزيد اليَحْصُبِيُّ الشامي، إمام الإقراء في الشام، تابعي ثقة، ولد سنة 21هـ، وتوفي سنة 118هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 229)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 85).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 577).

(4) الزمخشري، «الكشاف»، (2/ 401).

(5) ابن عطية، «المحرر الوجيز»، (4/ 140).

هنا انبرىٰ ابن عاشور (ت: 1393) لرد تلك المبررات الرافضة لقراءة سَبْعية متواترة، واستغرب كل تلك الجلبة، ثم قدم توجيهًا نفيسًا، وقال: «وهذه القراءة ليس فيها ما يُناكد فصاحة الكلام؛ لأنّ الإعراب يُبيِّن معاني الكلمات ومواقعها، وإعرابها مختلف من رفع ونصب وجرّ بحيث لا لبس فيه، وكلماتها ظاهرٌ إعرابها عليها، فلا يعدّ ترتيب كلماتها علىٰ هذا الوصف من التّعقيد المخلّ بالفصاحة»[1].

ويعاتب الزمخشري (ت: 538) بأنه زاد طنبور الإنكار نغمة[2]، فهو يترصد تهوين القراءات بذرائع واهية سرعان ما تتفتت تحت مطارق البحث العلمي والتأصيل، قال: «وجاء الزمخشري في ذلك بالتّهويل، والضّجيج والعويل، كيف يُفصَل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، وزاد طنبور الإنكار نغمة، وهذا جري علىٰ عادة الزمخشري في توهين القراءات المتواترة، إذا خالفت ما دُوّن عليه علم النّحو، لتوهّمه أنّ القراءات اختيارات وأقيسة من القُرّاء، وإنَّما هي روايات صحيحة متواترة، وفي الإعراب دلالة علىٰ المقصود لا تُنَاكد الفصاحة، والقرّاءُ حجّة علىٰ النّحاة دون العكس»[3]، ويصف استبعاد عبد الحق بن عطية (ت: 542) هذه القراءة بأنه مجرد وَهْم لا قيمة له، فيقول: «وتبعيد ابن عطيّة لها تَوَهُّمٌ»[4]، ثم يعود مدافعًا عن الإمام ابن عامر (ت: 118) وموثوقيته في القراءة، ودقته في الضبط، فيقول: «وهل يظنّ بمثل ابن عامر أنّه يَقرأ القرآن متابعة لصورة حروف التهجّي في الكتابة، ومثل هذا لا يَرُوجُ علىٰ المبتدئين في علم العربيّة»[5].

---

(1) ابن عاشور «التحرير والتنوير» (8/ 102).

(2) **الطنبور**: آلة وترية قديمة، والمقصود أنه زاد علىٰ إنكار الجميع بتفاصيل إضافية.

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 102).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 102).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 102).

وتعجب ابن عاشور (ت: 1393) من منع الطبري (ت: 310) القراءة بهذه الرواية، وأنتقد تصدير نفسه حكمًا علىٰ القراءات، ما يدل علىٰ خبرته بفحص مدونة الطبري، ومعرفته بسلوكها، قال: «ومن العجيب قول الطّبري: والقراءَة الّتي لا أستجيز غيرها . . ، وذلك علىٰ عادته في نصب نفسه حكمًا في التّرجيح بين القراءات»[1].

فهذه مقطوعة ثمينة تدل علىٰ ما يحتله التفسير العاشوري من حِجاج في تفتيت كل المبررات التي حكاها ويحكيها اللغويون، والمفسرون يردّون بها القراءات المتواترة التي أجمعت الأمة عليها، بعد استتباب التواتر والإجماع، وكان في «المقدمة السادسة» قد سطر كلمات حسومًا في توثيق القراءات القرآنية، وردٍّ مبرر الاحتجاج بالعربية الفصيحة، فقال: «وأما ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي؛ لأنا لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلىٰ نحاة البصرة والكوفة، وبهذا نبطل كثيرًا مما زيفه الزمخشري من القراءات المتواترة بعلة أنها جرت علىٰ وجوه ضعيفة في العربية، لا سيما ما كان منه في قراءة مشهورة»[2].

قدم «**التحرير والتنوير**» أنموذجًا رائدًا في استثمار القراءات القرآنية وتوجيهها في خدمة التفسير، واكتشاف المعنىٰ[3].

وبهذا نكون قد رقمنا أبرز ملامح منهاج ابن عاشور في صياغة تفسيره، وطريقة أدائه في تنفيذ التفسير.

---

(1) ابن عاشور «التحرير والتنوير» (8/ 102).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 61).

(3) انظر النتائج التي توصل إليها الباحث محمد بن سعد القرني في: «الإمام ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، 1427هـ، ص (255).



المطلب الثاني

هوية تفسير ابن عاشور

• الفرع الأوَّل: ثنائية المأثور والرأي في نظر ابن عاشور:

أشرت عند الحديث عن منهجية الإمام الطبري (ت: 310) إلىٰ ثنائية تقسيم التفسير «**المأثور والرأي**»، وأثرها في فرز التفسير، ولأن الإمام ابن عاشور من المتأخرين فقد لاحظ أيضًا هذا الفرز وتأثيراته في صناعة التفسير وحركة تلقيه، وحاول علاجه بما قدمه من تنظير في «المقدمة الثالثة» من مقدمات تفسيره.

يرىٰ ابن عاشور (ت: 1393) أن التفسير بالرأي مارسه جميع المفسرين بلا استثناء، فعلىٰ مسارب «النقل» أعمل «العقل» قدراته، فحقق ورجح واستنتج واستنبط وتدبر وفكر، وكلها عمليات عقلية حثَّ عليها القرآن الكريم، فهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رُزِقَه الذين أُوتوا العلم من فهم في كتاب اللَّه؟ وهل يتحقق قول علمائنا إن القرآن لا تنقضي عجائبه إلا بازدياد المعاني واتساع التفسير؟ وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في القرون الثلاثة الأولىٰ من قرون الإسلام إلا من قبيل تفسير آيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك[1]؟ يتساءل ابن عاشور.

ويشير إلىٰ أن منتجات مدارس التفسير الثلاث أغلبه اجتهادات

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 28).

المفسرين وتلاميذهم واستنتاجاتهم في الآيات بما فهموه من لغة الآية وسياقها التنزيلي، «ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة فمن يليهم في تفسير آيات القرآن، وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم»(1)، ويدلل علىٰ ذلك بما أورده عن أبي حامد (ت: 505) والقرطبي (ت: 671)(2) من أن أغلب ما بثه الصحابة وتداوله التابعون ليس نصًا نبويًا توقيفيًا، بل هو ما ظهر لهم من استنباطات استخرجوها من فهمهم الآيات.

كانت دعوات النبي ﷺ(3) لترجمان القرآن رضي الله عنه تمده بشيء من هذا الرأي الاجتهادي الثاقب علىٰ ضفاف النص القرآني، وحسن تأمله

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 28).

(2) الغزالي، «الإحياء»، (1/ 140)؛ القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، (1/ 58).

(3) عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول اللَّه، ﷺ، كان في بيت ميمونة فوضعت له وضوءًا من الليل، قال: فقالت ميمونة: يا رسول اللَّه، وضع لك هذا عبد اللَّه بن عباس، فقال: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**». رواه البخاري برقم: (143)، ومسلم برقم: (2477) دون لفظ: «**وعلمه التأويل**»، التي رواها الإمام أحمد (1/ 266) (2397)، وابن حبان (15/ 531)، (7055)، والحاكم (3/ 615)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين: «عن عبيد اللَّه بن أبي يزيد المكي عن ابن عباس: أن النبي، ﷺ أتىٰ الخلاء فوضعت له وضوءًا فلما خرج قال: «**من وضع هذا؟**» فأخبر - في كتاب مسلم - قال: «**اللهم فقهه**» - وفي كتاب البخاري - قال: «**اللهم فقهه في الدين**»، وحكىٰ أبو مسعود قال: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»، ولم أجده في الكتابين، ورویٰ البخاري من حديث الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس قال: ضمني النبي ﷺ إلىٰ صدره وقال: «**اللهم علمه الحكمة**»، وفي رواية وهيب: «**علمه الكتاب**». ينظر: محمد بن فتوح الحميدي، «الجمع بين الصحيحين»، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية: 1423هـ، (2/ 31). حديث رقم (1013).

وملاحظته، وإلا فما قيمة أن يتعلم التأويل إن كان وعاءً لحفظ المنقول فحسب، ولم يقل أحد من الفقهاء إن هذا الدعاء أكسب ابن عباس (ت: 68) عصمة أقواله واجتهاداته، أو أنه لم ينقل سوىٰ الروايات المرفوعة فقط، ولا سيما أنه من أوائل من استثمر في اللغة لكشف غموض اللفظ القرآني، وإذا كان ابن عباس سيقتصر عمله علىٰ نقل المنقول فما قيمة الدعاء له بتعلم التأويل وفهم آلياته؟ فكانت دعوة في سياق اكتساب التعلم والفقه، والاجتهاد وإعمال العقل، لا في سياق إضفاء القطعية لأقواله واجتهاداته، وأقسم علي بن أبي طالب (ت: 40) ﵁ بعدم وجود وحي غير القرآن، إلا فهمًا ممنوحًا يهدي اللَّه له رجلًا يتأمل هذا القرآن، ويستنبط منه الهدايات والأحكام، فيعي عن اللَّه تعالىٰ كلامه[1].

ويرىٰ الإمام ابن عاشور (ت: 1393) أن الاستنتاجات التدبرية ما هي إلا جزء من تفسير القرآن بالرأي، وحكىٰ الرصيد الذي قدمه العلماء في مجال الاستنتاج والتأمل، وما استعداء الرأي إلا حين خُلطت المفاهيم وغاب تحرير المصطلحات، ودعا إلىٰ ضرورة إعادة قراءة المصطلحات في سياقاتها الصحيحة بعيدًا عما لحقها من احتقان تاريخي وصراع مذهبي أساء فهمها وتفسيرها[2].

---

(1) قال البخاري: حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا زهير، حدثنا مُطرِّف، أن عامرًا حدثهم، عن أبي جُحيفة، ﵁، قال: قلت لعلي ﵁: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب اللَّه؟ قال: لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهمًا يعطيه اللَّه رجلًا في القرآن، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وألا يقتل مسلم بكافر. رواه البخاري، في كتاب الجهاد والسير، باب فكاك الأسير، برقم: (3059)، ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، «صحيح البخاري»، (4/ 182).

(2) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 29)؛ القرطبي، «الجامع لأحكام =

ثم عمد ابن عاشور للرد علىٰ شبهة نشأت من تحت تأثير الآثار المروية المحذِّرة من تفسير القرآن بالرأي، فقدم خمسة أوجه في إيضاح مقصود هذه الآثار وتفتيت سوء فهمها وتوجيهها، من أبرزها: أن الرأي المدان قول لمجرد خاطر دون مستند علمي لغوي أو مقصد شرعي متين، مبتعِدًا عن أدوات علوم القرآن المصاحبة لعمل المفسِّر في استنتاجاته، وأن تلك المرويات تشير إلىٰ خطر التسرع في إطلاقات التفسير، وتدعو المفسِّر لأخذ الحيطة العلمية قبل إيضاح القصد، وإحاطة نفسه بمحيط الآية ومواد التفسير ومقاصد الشريعة[1]، وألا تكون الخلفيات الفكرية والعقدية للمفسِّر هي من يقود صنعة التفسير فتنحرف مسارات الفهم عن مجراها الطبيعي إلىٰ تأويلات يمليها التفكير المسبق بما في ذهن المفسر من عقائد وأفكار منحرفة، قال: «ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتىٰ إن لمع له بارق حق وبدا له معنىٰ يباين مذهبه حمل عليه شيطان التعصب حملة، وقال: كيف يخطر هذا ببالك، وهو خلاف معتقدك»[2]، وقد عاتب الزمخشري (ت: 538) عتابًا شديدًا في مواطن كثيرة من التفسير حين كان يتخلىٰ عن الحقائق الواضحة ثاويًا إلىٰ معتقده، قال: «وأما ما تبجح به الزمخشري في الكشاف؛ فذلك من عدوان تعصبه علىٰ مخالفيه علىٰ عادته، وما كان ينبغي لعلماء طريقتنا التنازل لمهاجاته بمثل ما هاجاهم به؛ ولكنه قال فأوجب»[3].

= القرآن»، (1/ 58).

(1) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 30).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 31).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (9/ 92).

ويرىٰ ابن عاشور (ت: 1393) أن تلك الآثار إنما تدعو إلىٰ التمهل ونبذ التسرع في التفسير، والاستجابة لذلك يتفاوت فيه العلماء، ويشتد علىٰ ضواحي تلك الآثار الغلو في الورع إلىٰ حدود الامتناع، وحذَّر من نتائج الورع المبالغ فيه، «فإن اللَّه ما كلّفنا في غير أصول الاعتقاد بأكثر من حصول الظن المستنِد إلىٰ الأدلة، والأدلة متنوعة علىٰ حسب أنواع المستند فيه، وأدلة فهم الكلام معروفة»[1].

عاتب ابن عاشور المفسرين الذين قالوا بوجوب التفسير بالمأثور دون تحرير المقصود بهذا المصطلح، «فلم يضبطوا مرادهم من المأثور عمَّن يؤثر»[2]، ثم كشف عن محتويات هذا المصطلح؛ بأنهم إن كانوا يقصدون به ما ورد عن النبي ﷺ فهو محدود، «وقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغَلّطُوا سلفهم فيما تأولوه»[3]، وإن أرادوا بالمأثور ما كان مرويًّا قبل تدوين التفاسير الأُوَل مثل ما يُروىٰ عن أصحاب ابن عباس، وأصحاب ابن مسعود، فقد أخذوا يفتحون الباب من شَقِّه، ويُقرِّبون ما بَعُد من الشُّقّة، إذ لا محيص لهم من الاعتراف بأن التابعين قالوا أقوالًا في معاني القرآن لم يسندوها ولا ادعوا أنها محذوفة الأسانيد، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافًا ينبئ إنباءً واضحًا بأنهم تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم[4]، وعتب ابن عاشور علىٰ الطبري (ت: 310) التزامه بما ورد عن الطبقات الثلاث دون مغادرتها، لكنه لا يلبث أن تخطىٰ ذلك إلىٰ اختياراته واستنتاجاته

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 32).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 32).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 32).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 32).

وإخضاع تلك المنقولات لديوان العرب وسياقات القرآن، وما كان له أن يصنع ذلك لولا أنها آراء اجتهادية قالها أصحابها، وليست من قبيل التوقيف في شيء[1].

وبعد بيان هذا المصطلح وما يحمله من إشكال عاد ابن عاشور يوضح خطورة الرأي الناتج عن هوىٰ في تفسير القرآن، وحمل علىٰ طوائف من الباطنية والشيعة دسَّتْ أفكارها المنحرفة في التفسير، وامتطت صهوة النص القرآني لتثبيت أفكارها بالانتماء إليه، فأفسدت معناه[2]، ثم عرَّج علىٰ ما يسمىٰ بالتفسير الإشاري، وأنه ليس سوىٰ مجاراة للفظ القرآني، وقد «وسموها إشارات ولم يسموها معانيَ»[3].

وختم رأيه في جواز التفسير بالرأي وصحة القول به بالتحذير من مسلكية الهوىٰ وتحويل النص الإلهي إلىٰ نص فكري مجرَّد يخضع للتحليل والنقد كما يُتعامل مع سائر النصوص الأدبية، وهي نابتة زعماء الحداثة المعاصرة، ورأىٰ أن من واجب النصح أن ينبه «إلىٰ خطر أمر تفسير الكتاب، والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين، أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله، إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلاعة في العلوم التي سبق ذكرها في (**المقدمة الثانية**).

وقد دلت شواهد الحال علىٰ ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل، فيجب علىٰ العاقل أن يعرف قدره، وألا يتعدىٰ طوره، وأن يرد الأشياء إلىٰ أربابها، كي لا يختلط الخاثر بالزباد[4]، ولا يكون في حالك

---

(1) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 33).

(2) ينظر ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 33).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 32).

(4) **مثل عربي يقال**: «اختلط الخاثر بالزباد»: والخاثر ما خثر من اللبن، والزباد الزبد. =

سواد، وإن سكوت العلماء علىٰ ذلك زيادة في الورطة، وإفحاش لأهل هذه الغلطة، فمن يركب متن عمياء، ويخبط خبط عشواء، فحق علىٰ أساطين العلم تقويم اعوجاجه، وتمييز حلوه من أُجاجه، تحذيرًا للمطالع، وتنزيلًا في البرج والطالع»(1).

وما سجله ابن عاشور (ت: 1393) هنا يدعم ما ناقشناه سابقًا حول ثنائية «المأثور والرأي»، وأنها ثنائية صنعت اصطفافًا حادًّا في مكتبة التفسير، وكان من نتائجها تأطير كثير من التفاسير وحرمانها السياق المناسب الذي ينبغي أن توضع فيه، والرأي الناتج عن هوىٰ هو العنوان الذي ينبغي أن يُدان.

- **الفرع الثاني: إلى أي الأنواع ينتمي تفسير ابن عاشور؟**

مما سبق نستطيع أن نحدد هوية التفسير العاشوري، فهو تفسير يقف في منتصف تلك الثنائية «**المأثور والرأي**»، ويرفض نصبها في تقسيم التفاسير وتقييمها، علىٰ أساس أن الرأي المعتبر شرعًا أمرت به الشريعة، وحثت علىٰ تحصيله من الاستنباط، والاستنتاج، والتدبر، والتفكير، وغيرها من العمليات العقلية، فتفسير ابن عاشور من هذا المعيار ينتمي إلىٰ مدرسة التفسير فقط، ويُعبِّر عن كل الأدوات المعتبرة شرعًا في نحت اللفظ القرآني واستخراج مكنوناته، فمن مجموعة الأدوات التي استخدمها في تفسيره استطاع أن يقدم تحريرًا بالغ الدقة للفظ القرآني، وأن يضخ كل ما يملك من وسائل وأساليب في بيانه،

= يضرب للقوم يقعون في التخليط من أمرهم. أي اختلط الخيرُ بالشرّ، والجيِّد بالرديء، والحقّ بالباطل». ينظر: أبو هلال العسكري، «جمهرة الأمثال»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1408هـ، (1/ 93).

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 37).

والكشف عن غموضه، فهو تحرير للنقل وتنوير للعقل كما سماه بنفسه.

ومن جهة أخرىٰ فهذا التفسير يملك هوية نقدية علميَّة واضحة في غربلة تراث المتقدمين، ونقد أقوالهم بمنهجية دقيقة، نستطيع أن نعده (مصفاة التفاسير) إذ جرت فيه أضخم غربلة لمفردات مكتبة التفسير، وما تحويه من تراث تفسيري كثيف، وتقدم فيها الإمام ابن عاشور بكفاءة عالية ومنهجية رائدة، فتمكَّن من نخل الأقاويل التفسيرية، ومناقشة الآراء اللغوية المختلفة بعقل مستنير، وملكة فائدة، وقدرة قلما تتوافر لمتأخر من أبناء القرن الرابع عشر، واستطاع النفاد إلىٰ عمق التراث التفسيري، وتوغل في مقدماته ونتائجه، ورافق الدوافع التي كوَّنت المدخلات، وفحص مستندات الترجيح والاختيار، وبحث في اتجاهات المفسرين وأفكارهم التي كونت مدخلاتهم، فكان هذا النتاج النقدي الرائد[1].

لم يكن ابن عاشور يقبل كل أطروحات المفسرين دون إعمال العقل فيها، فكان واعيًا بالميراث الإسلامي الضخم ومنحه احترامه وإجلاله، فهو يمثل جانبًا مهمًّا من ضمير الأمة وتاريخها المعرفي الثمين، فتعامل مع التراث بانفتاح فكري عرّف بعضه وأعرض عن بعض، وكان إعراضه مصحوبًا بكامل الأدلة والمبررات، وقد حدد وجهته منذ البداية ورسم مساره «أن نعمد إلىٰ ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علمًا بأن غمض فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأُمّة»[2].

أراد ابن عاشور (ت: 1393) من تفسيره أن يقدم رؤية جديدة في

---

(1) ينظر: صقر، «منهجية ابن عاشور في التفسير»، ص (166).

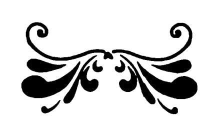
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

التفسير القرآني تقوم علىٰ ما انتهىٰ إليه الآخرون وتُبنىٰ عليه وتطوَّر، وقد استطاع أن يقدم نسبة كبيرة من التحديثات والتجديدات الفريدة، وهو ما جعل هذا التفسير إضافة علميَّة فريدة في مكتبة التفسير.

وينتمي هذا التفسير أيضًا إلىٰ سلك (التفسير المقاصدي)، فالفكرة المقاصدية حاضرة بقوة في شخصية التفسير، ولم يتوقف ابن عاشور لحظة إلا ويرشد إلىٰ دلالات الآيات، ومواطن الهدايات، وإشارات المقاصد، منوهًا إلىٰ مشكلة استهلاك التفسير في مناقشة تفاصيل الألفاظ ونحتها بمختلف الأدوات متجافية عن مقاصد الآيات وما تود أن توصله لمجتمع الإنسان.

وقد نسبه بعض هواة تقسيم التفاسير إلىٰ التفسير بالرأي، وهو تصور غير سديد، فمدونة ابن عاشور تزدحم بالأدلة النقلية المختلفة، وهو محدِّث طالت مجالسته للدرس الحديثي، ولا يمكن أيضًا نسبته إلىٰ تفاسير البلاغة القرآنية رغم عنايته الكبيرة بهذا الفن الذي أعطاه نصيبًا وافرًا في مضامين التفسير، وجعل منه مدخلًا حسنًا لبيان مقاصد القرآن وهداياته وإعجازه.

فهو كتاب جمع فأوعىٰ، يحمل لونًا فريدًا من المحررات العلمية التي حاولت أن تقدم تفسيرًا يستخدم كل أفانين العلم لخدمة النص القرآني، وإجلاء معانيه في ضوء المقاصد الشرعية، وتستطيع أن تعده موطنًا كبيرًا لتوطين القواعد اللغوية والأصولية وتطبيقاتها الجديدة.





المطلب الثالث

تقييم تفسير ابن عاشور

● **الفرع الأوَّل: معايير الحكم على التفسير:**

حددتُ فيما سبق ثلاثة معايير عند تقييم تفسير الطبري (ت: 310)، والآن أعود لإعمالها مجددًا في تفسير ابن عاشور (ت: 1393).

● **المعيار الأوَّل: قبوله العام لدى الأوساط العلمية:**

حضر تفسير ابن عاشور في مجتمع التفسير، وكان لصدوره إضافة نوعية في رَفِّ مكتبة التفسير خصوصًا، والمكتبة المعرفية الإسلامية عمومًا، فقد تناولته الأوساط العلمية بالقبول والبحث والتداول، والتقييم، وكانت أفكار ابن عاشور قد حركت الراكد المعرفي، وحفزت أذهان العلماء والباحثين لتناولاته المثيرة في حقل التفسير، وكانت الرسائل العلمية الجامعية المستفيضة في مختلف الجامعات تتناول تفسيره بالبحث والنقد والتقييم، وأثنت علىٰ أدائه ونَفَسِه العلمي المنهجي في بنائه، وعبّرت من وجه آخر عما أحدثه الرجل من تغيير مجرىٰ النهر بعد الركود الطويل الذي ساد مسلكية التفسير، فاستُهلِك ابن عاشور المفسِّر بصورة بحثية مكثفة، ولولا ما أحدثه هذا التفسير من تأثير وصدىٰ علمي واسع لما حظي بمثل هذا التقييم والتناول.

أما عن ثناءات العلماء علىٰ هذا التفسير فقد تناولنا سابقًا أن جمعًا من الهيئات العلمية والشخصيات العُلمائية، أذاعت إعجابها بما أودعه

ابن عاشور في هذا المشروع العلمي النفيس من إضافات وتحقيقات.

فالشيخ محمد الخضر حسين (ت: 1377) شيخ الجامع الأزهر في عصره شهد له بالبراعة البيانية وسعة الاطلاع والفصاحة الفريدة[1]، والبشير الإبراهيمي (ت: 1385) عبَّر عن دهشته بموسوعية الرجل وتبحره العلمي واستقلال الاستدلال[2]، والشيخ محمد الغزالي (ت: 1416) وصفه بأنه «يتمثل تراثًا أدبيًا علميًا عقائديًا أخلاقيًا»[3]، كل هذا الثناء الترحيب يمنح الكتاب قبولًا علميًا واسعًا لدىٰ المجتمع العلمي، ويجيز الكتاب ويشهد لمؤلفه بالجودة والإتقان.

- **المعيار الثاني: الجدة وعدم التكرار والنقل:**

أما من حيث الجديد فالإضافات العلمية التي قدمها ابن عاشور في تفسيره - علىٰ ما قدمه المفسرون من قبله - كانت مناسبة، وقد وعد في مقدمته أن يقدم مضامين غير مسبوقة، قال: «فجعلت حقًّا عليَّ أن أُبدي في تفسير القرآن نكتًا لم أرَ من سبقني إليها»[4]، وبما التزم به الشيخ وفّىٰ، فقد تجلت إضافاته الجديدة في النقاط الآتية:

أولًا: تطوير أفهام المفسرين والبناء عليها، فكثير من أفكار المفسرين كانت مثار إعجاب لدىٰ ابن عاشور، وقد بنىٰ عليها إضافات فريدة فمثلًا: أورد كلام شُراح الكشاف في معنىٰ «نزل وأنزل»، ثم قال: «وأنا أرىٰ أن استفادة معنىٰ التكثير في حال استعمال التضعيف للتعدية

---

(1) محمد الخضر حسين، «تونس وجامع الزيتونة»، ص (157).

(2) مؤتمر: «ذكرىٰ الإمام»، وزارة الشؤون الثقافية إدارة الآداب، تونس، وينظر: الخوجة، «شيخ الإسلام الإمام الأكبر»، (1/ 170).

(3) مجلة الوعي الإسلامي، عدد 28 أبريل 1986م، السنة الحادية عشر، ص (44).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

أمر من مستتبعات الكلام، حاصل من قرينة عدول المتكلم البليغ عن المهموز الذي هو خفيف إلىٰ المضعّف الذي هو ثقيل، فذلك العدول قرينة علىٰ المراد، وكذلك الجمع بينهما في مثل كلام «الكشاف» قرينة علىٰ إرادة التكثير»[1]، وشنّع علىٰ الإغراب ولاحقه في ثنايا تفسيره، فإذا لاح له أن مفسرًا أغرب كثيرًا عن المنطق والسياق واللغة، نبه إلىٰ خروجه عن المتعارف عليه في حقل التفسير، فمثلًا عند قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ ٱلْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ [ق: 41]، ذكر أن حمل الاستماع علىٰ حقيقته هو رأي مجتمع المفسرين وجمهورهم، وأنَّ حمل ابن عطية (ت: 542) له علىٰ المجاز غريب لم يسبقه إلىٰ معناه أحد[2]، وإن كان هذا التفرد يسمح به النظر استحسنه، كما فعل مع الزمخشري (ت: 538)، قال: «ولم أرَ من سبقه إلىٰ هذا، وهو محمل حسن دقيق»[3].

ثانيًا: تقديم مصطلحات بلاغية جديدة غير مسبوقة، مثل: مصطلح «التفنن» الذي قال عنه: «ومن أساليبه ما أسميه بالتفنن، وهو: بداعة تنقلاته من فن إلىٰ فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذييل والإتيان بالمترادفات عند التكرير؛ تجنبًا لثقل تكرير الكلم»[4].

ثالثًا: كشف اللثام عمَّا ابتكره القرآن من ألفاظ وأساليب في لغة العرب، فتحدث تحت عنوان «مبتكرات القرآن»[5] عن مكتشفاته

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 11).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (26/ 329)، قال: «ومثله في تفسير الفخر وفي تفسير النسفي، ولعلهما اطلعا عليه؛ لأنهما متأخران عن ابن عطية، وهما، وإن كانا مشرقيين، فإن الكتب تنقل بين الأقطار».

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (26/ 330).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 116).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 120).

الجديدة، من الألفاظ والتراكيب والأساليب التي لم تكن مستعملة عند العرب قبل نزول القرآن، منها أساليب بلاغية، ومنها استعمالات جديدة، وقد ذكر ثمانية وعشرين مبتكرًا قرآنيًا كما أشرنا إليها من قبل(1).

رابعًا: قدم رؤىٰ مقاصدية كثيرة غير مسبوقة في الأحكام والتشريعات والقصص وغيرها، فعلىٰ سبيل المثال: قال عند حديثه عن قصدية التيمم: «ولم أرَ لأحد من العلماء بيانًا في حكمة جعل التيمم عوضًا عن الطهارة بالماء، وكان ذلك من همي زمنًا طويلًا وقت الطلب، ثم انفتح لي حكمة ذلك»(2)، ومن أمثلة ذلك تنبيهاته الجديدة علىٰ غزارة أحداث بني إسرائيل في القرآن، فرأىٰ أن تلك التفاصيل قد قطعت «صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت ألسنة المعرِّضين بهم بأنهم أمة جاهلية، وهذه فائدة لم يبينها من سَلَفَنَا من المفسرين»(3)، وفي الأحكام الأسرية قدم كثيرًا من الاستنباطات المقاصدية المؤكدة لحفظ نظام الأسرة والمجتمع، فكان ابن عاشور (ت: 310) أوَّل من زرع المقاصد في أحشاء التفسير، وأوَّل من مارسها تنظيرًا وتطبيقًا في التفسير، وهذه من أهم مبتكراته في التفسير.

خامسًا: تحرير بعض المصطلحات التي شابها التردد؛ كالمراد من مصطلح «التفث» الذي تردد المفسرون فيه كثيرًا، واضطرب اللغويون في معناه، فقد حسم هذا التردد والاضطراب، ورجح معناه فقال: «وعندي أن فعل (ليقضوا) ينادي علىٰ أن التفث عمل من أعمال الحج، وليس

---

(1) انظر في ذلك: الصاعدي، «مبتكرات القرآن عند الطاهر بن عاشور دراسة بلاغية»، الراعوش «مبتكرات القرآن الكريم عند ابن عاشور دراسة نقدية مقارنة».

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 68).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 65).

وسخًا ولا ظفرًا ولا شعرًا، ويؤيده ما روي عن ابن عمر وابن عباس آنفًا»[1]. كانت إضافات ابن عاشور على نطاق «المصطلح القرآني» دقيقة وفريدة، إذ قدم تحريرات للمعنى، وتقصيًا لجذور المصطلحات بصورة بديعة، ويستحق موضوع «المصطلح القرآني» في تفسيره أن يُخص بدارسة تتبعية مستقلة، ومقارنتها بالدلالة المعجمية لدى المعاجم القرآنية واللغوية، ورصد أهم التجديدات والابتكارات التي قدمها.

سادسًا: وضع توجيهات علميَّة لكثير من القضايا الشائكة. مثل تصديه للرد على ما ألقى به الطبري (ت: 310) والزمخشري (ت: 538) وابن عطية (ت: 542) في رفضهم بعض الروايات القرائية المتواترة، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، أو دعم بعض مستندات الترجيح بأدلة أخرى، فعند ترجيحه وجوب المكاتبة في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: 33] أيد ترجيح الطبري بالوجوب ودعمه بقوله: «تحقيقًا لمقصد الشريعة من بث الحرية في الأمة، ولمقصدها من إكثار النسل في الأمة، ولمقصدها من تزكية الأمة واستقامة دينها»[2]، ومن ذلك تقدمه لحسم بعض الآراء التي اعتركت فيها المعتزلة والأشاعرة، مثل مسألة (وجوب المعرفة)، إذ صرح أنه لم يجد جوابًا شافيًا في بعض التفاصيل، «ولم أرَ للأشاعرة جوابًا مقنعًا»[3]، ثم قال: «وأنا أرى أن يكون الجواب بأحد طريقين»[4].

سابعًا: استبعد ابن عاشور كثيرًا من المدخولات في مادة التفسير

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (17/ 249).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (18/ 219).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 42).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 42).

التي عكَّرت صفوه، ولم يكن المقصود منها سوىٰ التكثُّر ونفخ التفسير بما لا يحقق شيئًا مرجوًّا في المحتوىٰ والمضمون، فلم يعذر المشتغلين بالتفسير القرآني تشبعهم بالروايات الضعيفة التي لا تسمن ولا تغني، قال: «ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا علىٰ مراتبها قوةً وضعفًا»(1).

ثامنًا: تعميق الصلة بين المعنىٰ اللفظي ومنحوتاته المعجمية، وبين المعنىٰ الشرعي المستفاد من السياق القرآني وطريقة القرآن الكريم في استعماله وتنزيله، فقد تتبع استعمالات القرآن وعاداته في استخدام اللفظ تتبعًا جيدًا، ولاحظ سلوك اللفظة القرآنية في مواضعها، وقدَّم بذلك ملحظًا بديعًا في التفسير، فقال: «وقد استقريتُ بجهدي عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها، ومنها أن كلمة: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ إذا لم يرد بعدها عطف بيان يُبيِّن المشار إليهم؛ فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة، كقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ﴾ [الزخرف: 29]، وقوله: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: 89].

وقد استقريتُ أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكىٰ المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ «قال» دون حروف عطف، إلا إذا انتقل من محاورة إلىٰ أخرىٰ، انظر قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]»(2).

تاسعًا: كشف النقاب عن كثير من النكت البلاغية، والملح اللغوية،

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 46).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 125).

والترجيحات الإعرابية المؤثرة في المعنىٰ، فنراه في «المقدمة العاشرة» التي خصصها للحديث عن الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم يقول: «فأما أنا فأردت في هذه المقدمة أن أُلمَّ بك، أيها المتأمل، إلمامة ليست كخطرة طيف، ولا هي كإقامة المنتجع في المربع حتىٰ يظله الصيف، وإنما هي لمحة ترىٰ منها كيف كان القرآن معجزًا، وتتبصر منها نواحي إعجازه، وما أنا بمستقصٍ دلائل الإعجاز في آحاد الآيات والسور، فذلك له مصنفاته، وكل صغير وكبير مستطر، ثم ترىٰ منها بلاغة القرآن ولطائف أدبه التي هي فتح لفنون رائعة من أدب لغة العرب، حتىٰ ترىٰ كيف كان هذا القرآن فتح بصائر، وفتح عقول، وفتح ممالك، وفتح أدب غضٍّ ارتقىٰ به الأدب العربي مرتقًىٰ لم يبلغه أدب أمة من قبل، وكنت أرىٰ الباحثين ممن تقدمني يخلطون هذين الغرضين خلطًا، وربما أهملوا معظم الفن الثاني، وربما ألمّوا به إلمامًا وخلطوه بقسم الإعجاز، وهو الذي يحق أن يكون البحث فيه من مقدمات علم التفسير، ولعلك تجد في هذه المقدمة أصولًا ونكتًا أغفلها من تقدموا ممن تكلموا في إعجاز القرآن»[1].

عاشرًا: تمكن ابن عاشور (ت: 1393) من التنقيب في الألفاظ القرآنية لتوسعة دلالاتها، وقدم تدبرات واستنتاجات فريدة نحتها من اللفظ القرآني، واستنطق الجملة القرآنية بمعانٍ جديدة لم يسبق إليها، وَفْقَ قانونه المعتمد في التفسير في فتح دلالات الألفاظ واستيعابها، واستثمار معانيها وما تحمله من دلالات مرادة بها حقيقة كانت أو مجازًا، فقال: «فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد اللَّه تعالىٰ في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنىٰ ولا يأباه اللفظ من كل ما

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 101).

يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلًا وتفريعًا »[1]، وقال: «والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن علىٰ ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة»، وبناء علىٰ ذلك انداحت معاني الألفاظ بين يدي ابن عاشور (ت: 1393)، وتكاثرت النكات البلاغية، والمُلح اللغوية، والمقاصد القرآنية، والدلالات اللفظية، والتشقيقات اللغوية، من ذلك قوله عند تفسير الآية [33] من سورة النساء: «وفي نظم الآية تقادير جديرة بالاعتبار، وجامعة لمعان من التشريع»[2].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [البقرة: 20]، قال: «ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الهيأة المشبه بها ومقابلتها للهيأة المركبة من حالهم هو قابل لتحليله بتشبيهات مفردة لكل جزء من هيأة أحوالهم بجزء مفرد من الهيأة المشبه بها، فشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلىٰ الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين، وشبه رجوعهم إلىٰ كفرهم بذهاب نور النار، وشبه كفرهم بالظلمات، ويشبهون بقوم انقطع إبصارهم»[3].

الحادي عشر: قدَّم تطبيقات أصولية كثيرة لقواعد الدرس الأصولي، ونَخَلَ استدلالات المتقدمين، وأسند القواعد الأصولية بالأمثلة القرآنية،

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 41).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 33)، والآية قوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا﴾ [النساء: 33].

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 320).

بل واستنبط ضوابط جديدة، فمثلًا: عند قول اللَّه تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم﴾ [المجادلة: 2] قال: «وقد أومأ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ إلىٰ أن مراد اللَّه في هذا الحكم التوسعة علىٰ الناس، فعلمنا أن مقصد الشريعة الإسلامية أن تدور أحكام الظهار **علىٰ محور التخفيف والتوسعة**، فعلىٰ هذا الاعتبار يجب أن يجري الفقهاء فيما يفتون. **ولذلك لا ينبغي أن تلاحظ فيه قاعدة الأخذ بالأحوط ولا قاعدة سد الذريعة**، بل يجب أن نسير وراء ما أضاء لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [المجادلة: 2]»[1]، وغير ذلك.

تلك أبرز الإضافات الجديدة، والمبتكرات الفريدة التي قدمها ابن عاشور (ت: 1393) في صفحات التفسير، وهي إضافات جديرة بالتسجيل والتدوين، وإنشاء هذا السِّفْر الثمين، شاهدة له بالجديد والتجديد.

- **المعيار الثالث: مدى قربه وبعده من الهدف:**

ابن عاشور حدَّد هدفه من التفسير مبكرًا، إذ رسم رؤية تفسيره في العنوان، فهو تحرير للنقل وتنوير للعقل، وقد جمع بين العقل والنقل، وقدَّم انسجامًا رائعًا بينهما، وكان في تعريفه التفسير قد قدَّم رسمًا دقيقًا لمضمون مشروعه، فقد عرفه بأنه: «اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع»[2]، وتفاعل الشيخ مع هذا التعريف وطبقه بدقة، فاشتمل تفسيره علىٰ صلبية التفسير من حيث نحت المعنىٰ، وعلىٰ المستفاد منه من حيث إطلالته علىٰ الرؤىٰ المقاصدية، والدلالات العلمية، التي ألقت بظلالها الآيات، ورفض أن

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (28/ 15).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 11).

يتحول المفسِّر إلىٰ مجرد مترجم للألفاظ دون الغوص في سياقاتها ومعانيها ومقاصدها، فقال: «لئلا يكون المفسِّر حين يُعْرِض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسِّر»[1].

إن هذا السِّفْر بعرضه علىٰ تلك المعايير الثلاثة مثَّل بؤرة إبداع ثمينة في سماء القرن الرابع عشر الهجري، فهو بحق منجز من أهم منجزاته المعرفية الفريدة.

● **الفرع الثاني: أبرز النقودات على التفسير:**

كالعادة في أي مشروع علمي وقع تفسير «**التحرير والتنوير**» بين مادحيه وناقديه، فلم يسلم من مطارق النقد والتقييم، **ووجِّهت له نقودات مختلفة، منها**:

أولًا: ذهابه للنقل من مصادر أهل الكتاب مباشرة.

ثانيًا: وقوعه في توسعات في مواطن كثيرة لم يكن بحاجة إلىٰ إيرادها كتوسعاته في مسائل كلامية كثيرة[2]، واستعراضه تفاصيل مسائل فقهية محلها كتب الفقه[3]، وتفاصيل عقدية محلها كتب العقيدة[4]، ومبرره في ذلك أن تلك المباحث من مستتبعات التفسير وتكملات فهمه، فما «يحتاج إليه المتوسع لا يصير مادة للتفسير»[5] كما قرر ذلك في

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 102).

(2) مثل توسعه في مسالة «التحسين والتقبيح العقليين». انظر: «التحرير والتنوير»، (3/ 134).

(3) مثل توسعه في تفسير البسملة بدخوله في مباحث فقهية مواطنها كتب الفقه. انظر: «التحرير والتنوير»، (1/ 137).

(4) مثل توسعه في الحديث عن مسمىٰ الإيمان عند طوائف الإسلام. انظر: «التحرير والتنوير»، (1/ 166).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 26).

المقدمة، وإغفاله تحرير مواضع كانت تستحق منه التحرير، ولكنه مضىٰ عنها دون التفات.

ثالثًا: جزالة ألفاظه في عصر غريب عنه، إذ يرىٰ بعض الباحثين أن هذا خروجٌ عن سياقات العصر الذي اعتمد السهولة في طُرق التأليف الحديث، فغدت تلك الألفاظ حاجزًا في الإقبال علىٰ الكتاب وتعاطيه سوىٰ المختصين من أهل اللغة والتفسير[1]، ويرىٰ آخرون أن هذا من مميزات التفسير كما يرىٰ ذلك الشيخ محمد الغزالي (ت: 1416) فقد أحضر الألفاظ المندثرة عن الأسماع وجعلها مطروقة متداولة[2].

رابعًا: خروجه عن سياقات عصره؛ فلم يُشِر من قريب أو بعيد للقضايا المتداولة في عصره، ولم يُحْضِرْ شيئًا منها إلىٰ أروقة التفسير، علىٰ الرغم من كونه من رواد المدرسة الإصلاحية في عصره، وكان يفترض به أن يستحضر تلك القضايا ليكون التفسير حيًّا في العصر الذي كُتب فيه، حتىٰ كأن ابن عاشور (ت: 1393) يكتب التفسير لعصر غير الذي عاش فيه[3].

ويمكنني الإجابة عن هذا الرأي، فالذي يظهر أنه أراد أن ينقذ التفسير من مأزق «التحيز» الذي وقعت فيه كثير من الاتجاهات الفكرية التي أطّرت التفسير ضمن أفكارها، فبقيت محدودة التداول، وقد شعر ابن عاشور أن إحضار تلك القضايا بأسمائها إلىٰ مضامين التفسير سوف تجعل تفسيره في عزلة فكرية، فلن يُقبِل عليه سوىٰ الذين تميل أفكارهم وهمومهم لأفكاره وهمومه، وعزلة زمانية تجعل الأجيال القادمة تعده

(1) جمال أبو حسان، «تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية»، ص (254).
(2) مجلة الوعي الإسلامي، عدد 28 أبريل 1986م، السنة الحادية عشرة، ص (44).
(3) سامر رشواني، «الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور»، ص(79).

تفسيرًا زمنيًّا لحظيًّا خاصًّا بمرحلة ما، فأقدم علىٰ جعل التفسير متاحًا لجميع الاتجاهات الفكرية، تأخذ منه ما تريد، غير متحيز إلىٰ فئة، مغادرًا حدود الزمان والمكان ليسهل تعديته إلىٰ أزمنة أخرىٰ، وقد تحقق ما أراد ونجح التفسير في امتحان (التحيز والتأطير)، فكان محط إقبال فكري عارم من جميع الاتجاهات والمذاهب المعاصرة، وإقبال زماني مسافر بين المشرق والمغرب، وأما مشاركاته الفكرية في ماجريات عصره فتزدحم بها مقالاته وعدد من كتاباته العلمية في المجلات الصادرة ذلك الحين.

وعلىٰ أي حال فالتفسير ثورة علميَّة كبيرة، وقد نجح الإمام ابن عاشور (ت: 1393) نجاحًا باهرًا في صنع مضامينه، وهو كأي عمل بشري يحتاج إلىٰ تكميل وتتميم، ولا يزال حقل التفسير في ازدياد، ففيض القرآن ما له من نفاد.





المطلب الرابع

موافقات ابن عاشور واستدراكاته على الطبري

لكون ابن عاشور متأخرًا زمنيًّا عن ابن جرير الطبري (ت: 310)، إذ بينهما أكثر من عشرة قرون، فقد كان للمتأخر حق الاستدراك والتعقيب، لا سيما أن تفسير الطبري مرجع أساسي لتفسير ابن عاشور، وقد تردد اسم (الطبري) في تفسير ابن عاشور 172 مرة، ومرتان منها بلفظ (ابن جرير الطبري)، و12 مرة بلفظ (ابن جرير) ما مجموعه 184 مرة[1]، وهو يعبر عن حضور الطبري عند ابن عاشور، إذ اصطحبه في مشروع التفسير، فوافقه في مواضع وخالفه في أخرىٰ.

- **الفرع الأوَّل: موافقات ابن عاشور الطبري:**

كان الحضور الطبري لدىٰ ابن عاشور بارزًا، وليس ذلك عنده فحسب، بل عند أغلب المفسرين الذين اعتمدوا منقولات الطبري في التفسير واستقدموها إلىٰ تفاسيرهم، وقد بات تفسير الطبري (مستودعًا) نقليًّا للتفاسير، ومصدر إمداد لها.

ويمكننا أن نرصد طبيعة هذا الحضور بصورة محددة، فقد أحضر ابن عاشورٍ الطبريَّ في تفسيره في **ثلاثة مواقف**:

(1) هذا الإحصاء أجريته شخصيًّا، فجمعت كم مرة تردد اسم «الطبري»، و«ابن جرير»، و«ابن جرير الطبري» في تفسير ابن عاشور، فوجدت هذا الرقم علىٰ وجه التحديد، والله أعلم.

الموقف الأوَّل: الروايات والأسانيد، فكثير ما كان يعزو إليه الروايات المسندة في حكايات الأقوال المنقولة عن الطبقات الثلاث، فيعرف بعضها ويعرض عن بعض، كقوله في «سورة المزمل» بعد أن رجّح أن المشهور الموثوق به أن صدْر السورة نزل بمكة: «ولا يُغتر بما رواه الطبري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن[1] عن عائشة، مما يوهم أن صدر السورة نزل بالمدينة»[2].

الموقف الثاني: في شرح المعنىٰ وإيضاحه، فكان ابن عاشور يتجه في بعض الأحيان لجلب أقوال الطبري في كشف المعنىٰ، وترجيحاته يعتمدها حينًا ويردها حينًا، كقوله في معنىٰ: ﴿سُخْرِيًّا﴾ في قوله تعالىٰ: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: 32] بعد ذكر المعنيين: «واقتصر الطبري علىٰ معنىٰ التسخير»[3].

الموقف الثالث: في القراءات القرآنية، فقد شكَّل رفض الطبري كثيرًا من الروايات المتواترة ردة فعل كبيرة لدىٰ أوساط مجتمع التفسير، ومنهم ابن عاشور (ت: 1393) الذي كان يُحضِر ترجيحات الطبري في باب القراءات، ويتعقبه فيها بالنقد والإيضاح، كقوله في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ﴾ [القيامة: 7] بعد أن أورد القراءات في لفظ: ﴿بَرِقَ﴾ **ورأىٰ** أن مآل المعنىٰ في القراءتين واحد: «فلا وجه لترجيح الطبري قراءة

(1) **أبو سلمة** بن عبد الرحمن بن عوف، تابعي، وأحد رواة الحديث النبوي، وأحد فقهاء المدينة السبعة من التابعين، وقاضيها من سنة 48 هـ إلىٰ 54 هـ، وابن الصحابي عبد الرحمن بن عوف أحد العشرة المبشرين بالجنة، ولد سنة 22 هـ، وتوفي سنة 94 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (4/ 287)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (1/ 376).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (29/ 279).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (25/ 201).

الجمهور علىٰ قراءة نافع وأبي جعفر[1]، لا من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنىٰ، ولا من مقتضىٰ التفسير»[2].

هذه هي المجالات التي حضر الطبري فيها لدىٰ ابن عاشور، ويمكننا أن نرصد بإجمال نماذج من الموافقات التي التقت فيها آراء الإمامين.

وافق ابنُ عاشور الإمامَ الطبريَّ في عموم معنىٰ «المستقر والمستودع» في قوله تعالىٰ: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: 98]، فرجح ما رجحه الطبري بنصه[3]، ثم زاد بأنه الأظهر[4]، وجلب مزيدًا من الإثباتات والأدلة علىٰ اعتمادية الترجيح ذاته.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: 115] رجح ابن عاشور ما رجحه الطبري من انتصاب: ﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ علىٰ التمييز، تمييز النسبة، أي: تمت من جهة الصدق والعدل، فكأنه قال: تم صدقها وعدلها، وهو المناسب لكون التمام بمعنىٰ بلوغ الشيء أحسن ما يطلب من نوعه، ورفض كلام أبي علي الفارسي (ت: 377)[5] أنه منصوب علىٰ

---

(1) **أبو جعفر**، يزيد بن القعقاع، المشهور بأبي جعفر المدني، مولىٰ عَبد اللَّه بن عيَّاش بن أَبي ربيعة المخزومي، أحد القُرَّاء العشرة، تابعي مشهور كبير القدر، ولد سنة 35هـ، وتوفي سنة 127هـ، وقيل 130هـ. ينظر: المزي، «تهذيب الكمال»، (33/ 200)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (5/ 287).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (29/ 344).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 443).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 397).

(5) **أبو علي**، الحسن بن أحمد بن عبد الغفَّار الفارسي، أحد أئمة علم العربية، ومنظريها الكبار، من أعماله: «التذكرة في علوم العربية» في عشرين مجلدًا، ولد سنة 288 هـ، وتوفي سنة 377هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (16/ 380)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 407).

الحال، وردَّ كلام ابن عطية (ت: 542) بأنه لا وجه لعدم تصويبه[1].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾ [الأعراف: 167] ناقش ابن عاشور آراء المفسرين في معنىٰ: ﴿تَأَذَّنَ﴾، فنقل أن الطبري مال إلىٰ أنه «بمعنىٰ (أفعل) كما يقال توعّد بمعنىٰ أوعَدَ، فمعنىٰ: ﴿تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾: أعلم وأخبر ليبعثنَّ، فيكون فعل «أعلم» معلقًا عن العمل بلام القسم»، ثم قال: «وحاصل المعنىٰ: أن اللَّه أعلمهم بذلك وتوعدهم به»[2].

وفي آية أسهم الصدقات في «سورة التوبة»: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ [التوبة: 60] ناقش ابن عاشور كلام العلماء، هل تقسم علىٰ جميع الأصناف، أم يكتفىٰ ببعضها؟ ورجح قول جمهورهم بعدم وجوب إعطاء جميع الأصناف، وخضوعه للاستحقاق، وأن ذكر هذه الأصناف مجتمعة؛ تعرفة للمزكي أي صنف أعطىٰ أجزأه، ثم ساق كلام الطبري (ت: 310)، معجبًا به فقال: «قال الطبري: الصدقة لسدِّ خُلّة المسلمين أو لسدِّ خُلَّة الإسلام، وذلك مفهوم من مآخذ القرآن في بيان الأصناف وتعدادهم. قلت: وهذا الذي اختاره حذاق النظار من العلماء، مثل ابن العربي[3]، وفخر الدين الرازي»[4].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: 33] ذكر ابن عاشور (ت: 1393)

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 19).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (9/ 155).

(3) **أبو بكر**، محمد بن عبد اللَّه بن محمد المعافري، المشهور بالقاضي أبي بكر بن العربي الأشبيلي المالكي، عالم أندلسي، وفقيه ومفسِّر ومحدِّث. من أعماله: «أحكام القرآن»، ولد سنة 468هـ، وتوفي سنة 543هـ، وترجم له ابن العماد في وفيات 546هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (20/ 197)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (6/ 231).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (10/ 237).

القول بوجوب المكاتبة الذي اختاره الطبري، ثم رجحه فقال: «واختاره الطبري -وهو الراجح- لأنه يجمع بين مقصد الشريعة وبين حفظ حق السادة في أموالهم»[1].

من هذه النماذج يتضح أن ابن عاشور أيَّدَ الطبري في ترجيحاته في مواضع من تفسيره، ودعم ترجيحاته بحجج وبراهين أخرىٰ، وفي مواضع كان يستقدم فيها الطبري ليدعم به ترجيحاته هو.

ويلاحظ أن ابن عاشور لم يكن يتابع الطبري متابعة تقليد، لكونه المتأخر؛ ولكنه كان يتوافق مع الإمام الطبري أحيانًا بما لديه من حجج ومستندات علميَّة يراها داعمة لذلك الترجيح، وأحيانًا يخالفه ويرفض الانقياد لترجيحاته، وقد يعتب عليه وينتقده كما سنراه في الفرع الآتي.

- **الفرع الثاني: استدراكات ابن عاشور على الطبري:**

استدرك ابن عاشور (ت: 1393) علىٰ الطبري (ت: 310) في أكثر من 30 موضعًا في تفسيره، وكان أوَّل انتقاد وجهه ابن عاشور للإمام الطبري في المقدمة، ينتقدُ عليه اقتصاره علىٰ منقولات الطبقات الثلاث، ثم عاتبه بأنه لم يلتزم بما ألزم نفسه به، وكثيرًا ما خرج عن ذلك[2]، ومن خلال تتبع طريقة تعامل ابن عاشور مع آراء ابن جرير رأينا أن أغلب الانتقادات التي وجهها إليه كانت في المجالات الآتية:

المجال الأوَّل: تعقبه في موقفه الرافض لبعض القراءات القرآنية المتواترة، ووعد منذ البداية بتعقبه شخصيًا فقال: «ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، وفي أكثر ما رجَّح به نظر سنذكره في مواضعه»[3].

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (18/ 220).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 33).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 62). كان الطبري من أصحاب الاختيار في =

فانتقده مثلًا في رفضه قراءة الإمام عبد اللَّه بن عامر (ت: 118) عند قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَـٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: 137]، وتعجب من منعه القراءة بهذه الرواية، فقال: «ومن العجيب قولُ الطبري: والقراءة التي لا أستجيز غيرها . . ، وذلك علىٰ عادته في نَصْبِ نفسه حكمًا في الترجيح بين القراءات»[1].

وكذلك انتقده في رفضه قراءة الإضافة في قوله تعالىٰ: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، فقال: «وقد اجترأ الطبري فقال أن لا وجه لقراءة الإضافة، وذلك وَهْمٌ منه وغفلة من وجوه تصاريف الكلام العربي»[2].

المجال الثاني: انتقده في بعض روايات أسباب النزول، فمن أمثلة ذلك تعقبه في سبب نزول قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، فبعد مناقشة أقوال المفسرين في سبب نزولها قال: «وبذلك تندحض جميع الأخبار الواردة في أسباب النزول التي تذكر حوادث كلها حصلت في أزمان قبل زمن نزول هذه السورة، وقد ذكر الفخر عشرة أقوال في ذلك، وذكر الطبري خبرين آخرين، فصارت اثني عشر قولًا»[3].

وانتقده أيضًا في ترجيحه سبب نزول قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: 33]، فقد قال الطبري (ت: 310) إن أولىٰ

= القراءة، وترجيحاته كانت سابقة لما استتب متواترًا من بعده، كما وضحت ذلك مفصلًا فيما سبق عند الحديث عن مسلكية الطبري في القراءات القرآنية.

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 102).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 47).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 256).

الأقوال عنده بالصواب أنها نزلت معرِّفة بحكم اللَّه في الحرابة بعد حادثة العُرَنيين، ولكن المعنيين بالآية خاصة كانوا من أهل الكتاب، وعلّل صواب ما ذهب إليه بسياق الآيات قبلها وبعدها ثم دفع الاعتراضات[1]. أما ابن عاشور فقد رجح أنها نزلت في العُرَنيين خاصة، ثم اعترض علىٰ كلام الطبري فقال: «وفي رواية للطبري: نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين المسلمين عهد فنقضوه، وقطعوا السبيل وأفسدوا في الأرض، والصحيح الأوَّل»[2].

تصدَّر الإمام ابن عاشور أيضًا للرد علىٰ بعض الروايات الواهية، والأسانيد المغلوطة التي مررها الطبري بصمت، ولم يترك فيها مهواة لأحد وَفْق تعبيره[3]، فمثلًا تلك الروايات التي نسجت قصة عجيبة في زواج النبي ﷺ، من السيدة زينب بنت جحش (ت: 21) رضي الله عنها، حسم ابن عاشور تواردها ودفع تناولاتها الصامتة في كتب التفسير، وعبَّر عن انزعاجه من مختلقات القصَّاصِين في وصف وتبسيط حال النبي ﷺ، محذرًا أن تتسرب إلىٰ النفس منها أغلوطة. ثم قال: «وعلىٰ تفاوت أسانيده في الوهن أُلقي إلىٰ الناس في القصة فانتُقل غثه وسمينه، وتُحُمِّل خِفه ورزينه، فأخذ منه كل ما وسعه فهمه ودينه»[4].

المجال الثالث: انتقده في بعض معاني الألفاظ المصطلحية، فمثلًا خالفه في تفسير معنىٰ «الهَمّ» في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: 24]، فبعد أن أورد تفسير أبي عبيدة (ت: 209)

(1) الطبري، «جامع البيان»، (8/ 367).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 181).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (22/ 35).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (22/ 35).

بأن المعنىٰ: ولقد همت به ولولا أن رأىٰ برهان ربه لهمَّ بها قال: «وطعن في هذا التأويل الطبري بأنَّ جواب: ﴿لَوْلَا﴾ لا يتقدم عليها، ويدفع هذا الطعن أن أبا عبيدة لما قال ذلك علمنا أنه لا يرىٰ منع تقديم جواب: ﴿لَوْلَا﴾، علىٰ أنه قد يجعل المذكور قبل: ﴿لَوْلَا﴾ دليلًا للجواب، والجواب محذوفًا لدلالة ما قبل: ﴿لَوْلَا﴾ عليه، ولا مفر من ذلك علىٰ كل تقدير فإن ﴿لَوْلَا﴾ وشرطها تقييد لقوله: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ علىٰ جميع التأويلات، فما يُقدَّر من الجواب يُقدَّر علىٰ جميع التأويلات»[1].

وتعقب الطبريَّ (ت: 310) في المراد بمعنىٰ «الجهاد» من قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة: 73] إذ رجح الطبري أن الصواب هو أن جهاد المنافقين كجهاد المشركين[2]، أما ابن عاشور (ت: 1393) ففرق بين الجهادين، بأن جهاد المنافقين بالفعل متعذر، وجهادهم يكون بالمقاومة بالحجة وإقامة الحدود عند ظهور ما يقتضيها، ثم قال: «وحملها الزجاج[3] والطبري علىٰ ظاهر الأمر بالجهاد، ونسبه الطبري إلىٰ عبد اللّٰه بن مسعود، ولكنهما لم يأتيا بمقنع من تحقيق المعنىٰ»[4].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (12/ 253). انظر تفصيلًا جيدًا لتقديم جواب (لولا) والخلاف فيها في: السمين الحلبي، «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة: 2016م، (6/ 466).

(2) الطبري، «جامع البيان»، (11/ 568).

(3) **أبو إسحاق**، إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج البغدادي، لغوي ومفسِّر وفقيه، من أعماله: «معاني القرآن وإعرابه»، ولد سنة 241هـ، وتوفي سنة 311هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 360)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 51).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (10/ 266).

وكذلك استدرك ابن عاشور علىٰ الطبري في مسألة «التخيير» بين غسل الرجلين ومسحهما في الوضوء تبعًا لاختلاف القراءتين في الآية: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]، فابن جرير يرىٰ أن الصواب عنده هو: التخيير بين المسح والغسل وهو خلاف الإجماع، قال ابن عاشور: «وقد أجمع الفقهاء بعد عصر التابعين علىٰ وجوب غسل الرجلين في الوضوء، ولم يشذّ عن ذلك إلّا ابن جرير الطبري: رأىٰ التخيير بين الغسل والمسح، وجعل القراءتين بمنزلة روايتين في الأخبار إذا لم يمكن ترجيح إحداهما علىٰ رأي من يرون التخيير في العمل إذا لم يعرف المرجح»[1].

وانتقد عدم إيضاحه لبعض تفاصيل الخلاف ومسلكيات الترجيح، فعند قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [البقرة: 283] ساق ترجيح الطبري وجوب كتابة الدَّين والإشهاد علىٰ البيع، لكنه رأىٰ أنه لم يوضح وجه الترجيح، قال: «أما الذين يرون وجوب الكتابة والإشهاد بالديون حكمًا محكمًا -ومنهم الطبري- فقصروا آية: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [البقرة: 283] الآية؛ علىٰ كونها تكملة لصورة الرهن في السفر خاصة، كما صرح به الطبري، ولم يأت بكلام واضح في ذلك، ولكنه جمجم الكلام وطواه»[2]، ثم ساق هو وجه الترجيح بوضوح وَفْقَ ما رآه.

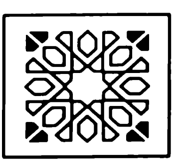
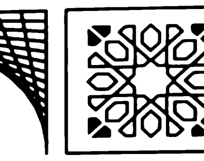
والحاصل من هذا أن ابن عاشور لم يكن ليسمح لابن جرير بتمرير آرائه بصمت كما فعل كثير من المفسرين الذي استقبلوا آراءه دون تعليق عليها، وإنما وقف من آرائه موقف الإنصاف والتحرير، وأعمل المنهجية

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 113).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 123). جمجمة الكلام: ألا يبين الكلام من غير عي. ينظر: ابن منظور، «لسان العرب»، (12/ 109)؛ وطوىٰ الحديث: أخفاه. ينظر: ابن منظور، «لسان العرب»، (15/ 19).

العلمية في مناقشة كثير من آرائه ومنقولاته، وهذا يدل علىٰ أن ابن عاشور (ت: 1393) كان علىٰ اطلاع واسع بآراء الطبري (ت: 310)، وأن استقدام اجتهاداته وأفكاره إلىٰ التفسير كانت إما لدعم نتائج ابن عاشور التي توصل إليها بأدواته الاجتهادية، وإما لدفع ترجيحات ابن جرير وآرائه التي أثار بعضُها جدلًا واسعًا في أوساط مدرسة التفسير.



الفصل الرابع

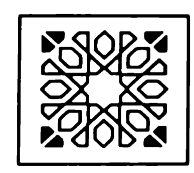
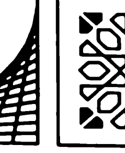
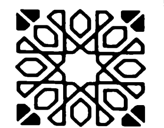
قواعد التفسير عند الشيخين «التنظير والتطبيق»

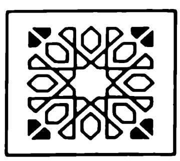
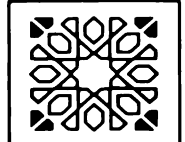
يستقري هذا الفصل موضوع التقعيد في فكر وفلسفة الشيخين الطبري وابن عاشور، ويحاول أن يلقي الضوء علىٰ طريقة أدائهما في التقعيد تنظيرًا وتطبيقًا، ثم يمضي في محاولة صياغة السياج المنهجي لتحصين اللفظ القرآني.

وفيه مبحثان:

- المبحث الأوَّل: التقعيد في فكر الشيخين.
- المبحث الثاني: القواعد العامة لتفسير النص القرآني عند الشيخين.



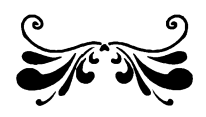



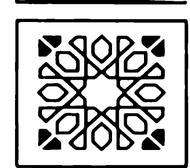
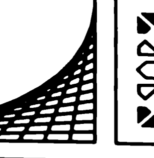
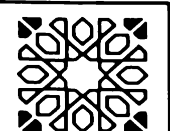
المبحث الأوَّل

التقعيد في فكر الشيخين

وفيه مطلبان :

- المطلب الأوَّل : الطبري وقواعد التفسير .
- المطلب الثاني : ابن عاشور وقواعد التفسير .





المبحث الأوَّل

التقعيد في فكر الشيخين

يتناول هذا المبحث البحث في مدىٰ حضور فكرة التقعيد عند الشيخين، وأثرها في انضباط تفسيريهما.

المطلب الأوَّل

الطبري وقواعد التفسير

- **الفرع الأوَّل: حضور التقعيد عند الطبري في تفسيره:**

تحدثت في المداخل التمهيدية أن استقلال تدوين التقعيد التفسيري نشأ متأخرًا عن تدوين التفسير، وأوضحت أن أغلب تلك القواعد المستخدمة في تنفيذ التفسير قواعد لغوية وأصولية، فـ«قواعد التفسير» في عصر ابن جرير (ت: 310) كانت تستوطن المباحث اللغوية والأصولية، ولم تنفصل عنهما إلا فيما بعد، ولم يكونوا بحاجة لفصلها؛ لأنها أساسًا أُنشئت لتفكيك الخطاب الشرعي وفهمه.

وعند الإطلالة التاريخية علىٰ القرن الثالث الهجري -وهو العصر الذي عاشه الإمام ابن جرير- نرصد أنه عاش العصر الذي شهد ترسيم الحدود اللغوية والأصولية، واستتباب الدرس اللغوي والأصولي في مدوناته الخاصة، وهما كافيان من حيث التقعيد للتعامل مع بِنية الخطاب

القرآني، إضافة إلىٰ الميراث النقلي لتفسير القرآن الكريم.

وإذا ما دققنا في سياق ذلك العصر نجد أن الإمام ابن جرير قد عاش نهاية الانقسام التاريخي الكبير للفكر الإسلامي إلىٰ مدرستي «أهل الرأي» القاطنة في العراق، و«أهل الحديث» القاطنة في الحجاز، وشهد عطاءات كلا الفريقين، وأهم تجليات التشكيلتين العلميتين علىٰ الفكر والمعرفة في ذلك الحين، إذ أهل الحديث ممسكون بظاهر النص، وأهل الرأي يبحثون عن علل الأحكام(1).

كانت تلك الثروة الفكرية التي أنجبتها معارف الطرفين ترمي إلىٰ الوفاء بحاجات المجتمع العملية، ومستجداته الحياتية، وقد اتسع ميدان الجدل والمناظرة بين فقهاء المدرستين، وبدأت في نظر الباحثين الاحتمالات والاشتباهات في مدلولات النصوص، ومعاني الألفاظ، وكانت طبيعة هذه المرحلة تقضي بأن يعتني كل فريق بضبط مسائله، فظهرت نثارات من الضوابط هنا وهناك، تعتمد أذواقًا تربَّت فيها الملكات الفكرية في الفقه، وتتبع ما جرىٰ عليه الاستعمال عند الصحابة والتابعين، وطريقة عملهم في استنتاج الأحكام.

وتلك الضوابط، وإن لم تتضح معالمها، فإن الباحث يجزم أن فهوم أولئك الأئمة واجتهاداتهم لم تكن عن عبث أو هوىٰ، وإنما كانت ثمرة لما استضاء به ذهن الفقيه، وملكته الواعية المدركة، وإن كان ذلك لم يخرج إلىٰ حيز الواقع علىٰ شكل قواعد مدونة(2).

---

(1) ينظر: مولود السريري، «منهج الأصوليين في وضع الدلالة اللفظية الوضعية»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1424هـ، ص (26).

(2) ينظر: محمد أديب صالح، «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة: 1413هـ، ص (93).

ورصد العلامة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808)[1] نشأة الدرس الأصولي وطبيعة حضوره الواضح في ذهن العصر الأوَّل فيقول: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غُنية عنه بما أنَّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلىٰ أزيد مما عندهم من الملكات اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا فعنهم أخذ معظمها . . ، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأوَّل، وانقلبت العلوم كلها صناعية . . ، واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلىٰ تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًّا قائمًا برأسه سموه أصول الفقه»[2].

تأسيسًا علىٰ ذلك صدر أوَّل مدون إسلامي في «أصول الفقه» بعد منتصف القرن الثاني الهجري، تحت عنوان «**الرسالة**» للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204) محدثًا صدًىٰ علميًّا واسعًا في الأوساط العلمية ذلك الحين، وخضع للتطوير والتجديد في العراق ومصر من المؤلف نفسه، وتناوله العلماء بالشرح والتقييم والتنقيح، وهو ما سمح للدرس الأصولي بالاستتباب، والاقتراب من توحيد التقعيد بين مدرستي الرأي والحديث.

كان الشافعي قد اختار أسماء أولىٰ مواليد المصطلحات الأصولية، ورسم حدودها وتعاريفها، وعمل علىٰ جمع لفيف القواعد المستخدمة

---

(1) عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، مؤرخ وفقيه وقاضي قضاة المالكية، من أعماله: «التاريخ»، ولد سنة 784هـ، وتوفي سنة 808هـ. ينظر: شمس الدين السخاوي، «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع»، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1412هـ، (4/ 145)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (9/ 114).

(2) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، (2/ 224).

في استخراج دلالات النص الإسلامي بقسميه القرآن والحديث، وطرق التعامل معهما، وترتيب المتداول الأصولي في تلك الحقبة، فقد تكلم عبد اللّه بن مسعود (ت: 32) ﷺ عن عدة المتوفىٰ عنها زوجها وهي حامل، فقال: «إن عدتها أن تضع حملها، واستدل بقوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]، وقال: «لنزلت سورة النساء القصرىٰ بعد الطولىٰ»[1]، وهذا الصنيع عرف فيما بعد في الدرس الأصولي بقاعدة أن «الثاني ينسخ الأوَّل»، فعَمِل الرجلُ علىٰ استقراء النصوص، والبحث في طرق التعامل معها في العصر النبوي وما بعده، واستخرج القواعد الأصولية المنحوتة من الأدلة، ووضعها في سياجات مصطلحية وحدود تعريفية.

صهر الإمام الشافعي (ت: 204) القواعد اللغوية في تشكيل جديد يسمح بعملها في النص القرآني والحديثي لاستخراج دلالات الألفاظ، وكشف مرامي النصوص ومعانيها، نتيجة لما سببه الاختلاط الحضاري

(1) محمد أديب صالح، «تفسير النصوص»، ص (90/ 91) أخرج البخاري عن ابن مسعود ﷺ قال: «لنزلت سورة النساء القُصْرىٰ بعد الطُّولىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]»، أخرجه البخاري برقم (4894). ينظر: محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري»، (6/ 446)، قال ابن الأثير: القصرىٰ: تأنيث الأقصر تريد سورة الطلاق والطولىٰ: البقرة؛ لأن عدة الوفاة فيها أربعة أشهر وعشر، وفي سورة الطلاق وضع الحمل. ينظر: ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث»، (8/ 3417)، وبهذين الاسمين سمَّاها الفيروزأبادي. ينظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، «بصائر ذوي التمييز»، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، مصر، الطبعة الثالثة: 1416هـ، (1 / 169)]. قال الإمام ابن عاشور: «ووجه تسميتها بإضافة إلىٰ النساء أنها افتُتحت بأحكام صِلة الرحم، ثم بأحكام تخصُّ النساء، وأن فيها أحكامًا كثيرةً من أحكام النساء: الأزواج، والبنات، وخُتمت بأحكام تخصُّ النساء». ينظر: «التحرير والتنوير»، (4/ 211).

بين العرب وغيرهم من الأجناس من ضعف فهم لسان العرب وطرق استعمال الألفاظ؛ فكان الأغلب علىٰ كتاب «**الرسالة**» هو المباحث اللغوية، وقد أطال الإمام الشافعي (ت: 204) في حديثه عن البيان[1].

توفي الإمام الشافعي سنة 204هـ؛ أي: قبل ميلاد ابن جرير (ت: 224) بعقدين. ما يؤكد أن التدوين الأصولي قد استتبت معالمه، وظهرت شروحاته ومؤلفاته في مختلف المدارس الفقهية.

ويتضح من كتاب ابن جرير الأصولي الذي طالما أحال إليه في تفسيره «**أصول الأحكام**»[2] مدىٰ شيوع التثقيف الأصولي وَفْقَ تلك العناوين علىٰ اختلاف في التناول الأصولي من عالم لآخر، وسنرصد فيما بعد عددًا من القواعد الأصولية التي زرعها ابن جرير في أحشاء التفسير مستدلًّا بها ومرجحًا.

أما علىٰ الصعيد اللغوي فأوَّل تقعيد له في العراق بعد أن تفشىٰ اللحن الإعرابي علىٰ الألسُن كان علىٰ يد أبي الأسود الدُّؤلي (ت: 69)[3] بتكليف من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت: 40) كما حكاه ابن الأنباري (ت: 328)[4]، ....

---

(1) محمد بن إدريس الشافعي، «الرسالة»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولىٰ: 1357هـ، ص (21).

(2) انظر مثلًا المواضع الآتية من «جامع البيان»: (2/ 101)، (2/ 458)، (2/ 464)، (2/ 469).

(3) **أبو الأسود**، ظالم بن عمرو بن سفيان الدؤلي الكناني، من ساداتِ التابعين وأعيانِهم وفقهائهم، وشعرائهم ومحدِّثيهم، أول واضع لعلم النحو في العربية، وأول من شكّل أحرف المصحف، ووضع النقاط علىٰ الأحرف العربية، ولد سنة 16 قبل الهجرة، وتوفي سنة 69 هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (4/ 82)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (1/ 297).

(4) **أبو بكر**، محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري، نحوي وفقيه ومفسِّر، من أعماله: =

وابن سلام الجمحي[1] (ت: ٢٣١)[2]، وأبو الأسود كان من وفيات القرن الأوَّل الهجري سنة ٦٩هـ، ثم الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٠)[3]، وتلميذه سيبويه (ت: ١٨٠) في القرن الثاني الهجري، وهذا المسار التاريخي يؤكد أن القرن الثالث الذي عاشه الإمام ابن جرير (ت: ٣١٠) كانت القواعد اللغوية قد استتبت فيه، إذ تأسست في العصرين اللذَيْنِ قبله، وشهد الإمام ابن جرير ترسم معالم حدود المدرستين «البصرية والكوفية» في اللغة، وخلافاتها النحوية الشهيرة.

وهنا يتبين أن التقعيد الأصولي واللغوي، قد سبقا الإمام ابن جرير علىٰ الأقل بقرن من الزمن، ولم يكن العلماء مع اقترابهم من عصر التنزيل بحاجة عند فهم الوحيين إلىٰ أكثر من هذين العِلْمَين، مع الممتلكات العلمية الأساسية النقلية التي بأيديهم لتحصيل حقائق

= «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، ولد سنة 271 هـ، وتوفي سنة 328هـ، ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (15/ 275)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 152).

(1) **أبو عبد اللَّه**، محمد بن سلام بن عبد اللَّه بن سالم الجمحي البصري، نحوي وشاعر وأديب من أعماله: «طبقات فحول الشعراء»، توفي سنة 231هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (10/ 652)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (3/ 142).

(2) محمد الطنطاوي، «نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة»، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية: 1995م. ص (26)، وقال: وعلىٰ ضوء هذا التاريخ أعددنا أطواره الأربعة: طور النضج والتكوين (بصري)»، وطور النشوء والنمو (بصري كوفي)، وطور النضج والكمال (بصري كوفي)، طور الترجيح والبسط في التصنيف (بغدادي أندلسي مصري شامي)، ص (36).

(3) **أبو عبد الرحمن**، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، شاعر ونحوي عربي بصري، من أعماله: «العين»، ولد سنة 100هـ، وتوفي سنة 170هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (7/ 430)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (2/ 321).

الوحي، واستيعاب حركة الفهم العام المتداول في الأروقة العلمية ذلك العصر.

وبناء علىٰ هذا فابن جرير (ت: 310) كان يمتلك من التقعيد الأصولي واللغوي ما مكّنه من التعامل مع اللفظ القرآني وتفسيره وَفْقَ الاستخدام العلمي لتلك القواعد بصياغاتها المختلفة التي قدمها في ثنايا تفسيره، واستطاع بها محاكمة الاجتهادات العلمية السابقة عليه، وتحرير الأقوال النقلية التي أحضرها إلىٰ تفسيره مهما كان الوزن العلمي لأصحابها وقائليها.

ويمكننا هنا أن نسجل شيئًا من الحضور التقعيدي للدرس الأصولي واللغوي في تفسير ابن جرير، **منها**:

- **العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:**

من القواعد المشهورة في أسباب النزول: قاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وابن جرير يرجح كثيرًا بهذه القاعدة، غير أنه لا يذكرها بهذه الصيغة المتعارف عليها في الدرس الأصولي، فمثلًا في الآية رقم [70] من «سورة البقرة» قاد تحريرًا في قاعدة «العموم والخصوص» في التعامل مع النص القرآني، وأحال تفصيل ذلك إلىٰ كتابه «**أصول الأحكام**» فقال: «وإن التنزيل أو الرسول إن خصّ بعض ما عمَّه ظاهر التنزيل بحكم خلاف ما دل عليه الظاهر، فالمخصوص من ذلك خارج من حكم الآية التي عمَّت ذلك الجنس خاصة، وسائر حكم الآية علىٰ العموم، علىٰ نحو ما قد بيناه في كتابنا كتاب «الرسالة من لطيف القول في البيان عن أصول الأحكام» في قولنا في العموم والخصوص»[1].

(1) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 101).

ويقول عند الآية [24] من «سورة النساء»: «مع أن الآية تنزل في معنىٰ فتعمّ ما نزلت به فيه وغيره، فيلزم حكمها جميع ما عمَّته لما قد بينا من القول في العموم والخصوص في كتابنا «كتاب البيان عن أصول الأحكام»[1].

• قاعدة نسخ المتأخر المتقدم:

تحدث ابن جرير (ت: 310) عن النسخ وجلب قضاياه وضوابطه الأصولية وتطبيقاته في تفسيره، لكن بمصطلح المتقدمين لا المتأخرين كما بيناه من قبل، فعند الآية [115] من «سورة البقرة» تحدث عن بعض قواعد النسخ، فقال: «فأما القول في هذه الآية ناسخة أم منسوخة، أم لا هي ناسخة ولا منسوخة؟ فالصواب فيه من القول أن يقال: إنها جاءت مجيء العموم، والمراد الخاص»[2]، ثم قال: «وقد دللنا في كتابنا: «**كتاب البيان عن أصول الأحكام**» علىٰ أن لا ناسخ من آي القرآن وأخبار رسول اللَّه ﷺ إلّا ما نفىٰ حكمًا ثابتًا، وألزم العباد فرضه غير محتمل بظاهره وباطنه غير ذلك»[3].

وعند الآية رقم [284] من «سورة البقرة» قال: «وأولىٰ الأقوال التي ذكرناها بتأويل الآية قول من قال: إنها محكمة وليست بمنسوخة، وذلك أن النسخ لا يكون في حكم إلا ينفيه بآخر له نافٍ من كل وجوهه، وليس في قوله جلّ وعزّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾ [البقرة: 286] نفي الحكم الذي أعلم عباده بقوله: ﴿أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: 284]؛ لأن المحاسبة ليست بموجبة عقوبة، ولا مؤاخذة بما حوسب عليه العبد من ذنوبه»[4].

(1) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 578). (2) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 456).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 458). (4) الطبري، «جامع البيان»، (5/ 143).

ويوضح موقفه الحاسم من النسخ وشروطه في تقريره بطريقة علميَّة أصولية، فبعد تصريحه في أحد المواضع بحسم الخلاف بين الإحكام والنسخ في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [النساء: 8] قال: «قال أبو جعفر: وأولىٰ الأقوال في ذلك بالصحة، قول من قال: هذه الآية محكمة غير منسوخة، وإنما عنىٰ بها الوصية لأولي قربىٰ الموصي، وعنىٰ باليتامىٰ والمساكين: أن يقال لهم قول معروف، وإنما قلنا ذلك أولىٰ بالصحة من غيره، لما قد بينا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره، أن شيئًا من أحكام اللَّه تبارك وتعالىٰ التي أثبتها في كتابه أو بيَّنها علىٰ لسان رسوله ﷺ غير جائز فيه أن يقال له ناسخ لحكم آخر، أو منسوخ بحكم آخر، إلا والحكمان اللذان قضىٰ لأحدهما بأنه ناسخ والآخر بأنه منسوخ نافٍ كل واحد منهما صاحبه، غيرُ جائز اجتماع الحكم بهما في وقت واحد بوجه من الوجوه، وإن كان جائزًا صرفه إلىٰ غير النسخ أو تقول بأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، حجة يجب التسليم لها»(1).

وعند الآية [159] من «سورة الأنعام» قال: «وإذ كان غير مستحيل اجتماع الأمر بقتالهم، وقوله: ﴿لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: 159]، ولم يكن في الآية دليل واضح علىٰ أنها منسوخة ولا ورد بأنها منسوخة عن الرسول خبرٌ، كان غير جائز أن يقضي عليها بأنها منسوخة حتىٰ تقوم حجة موجبة صحة القول بذلك لما قد بيّنا من أن المنسوخ هو ما لم يجز اجتماعه وناسخه في حال واحدة في كتابنا **«كتاب اللطيف عن أصول الأحكام»**»(2).

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 438).

(2) الطبري، «جامع البيان»، (10/ 35).

- **حمل اللفظ على العموم:**

وفي حديثه عن ألفاظ العموم عند الآية [117] من «سورة البقرة» قال: «وأولىٰ الأقوال بالصواب في قوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117] أن يقال: «هو عامّ في كل ما قضاه اللَّه وبرأه؛ لأن ظاهر ذلك ظاهر عموم، وغير جائز إحالة الظاهر إلىٰ الباطن من التأويل بغير برهان لما قد بينا في كتابنا: «**كتاب البيان عن أصول الأحكام**»»[1].

وقال في موضع آخر: «غير أنه ينبغي أن يقال: إن اللَّه عمّ بقوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ [الأنفال: 24] الخبر عن أنه يحول بين العبد وقلبه، ولم يخصص من المعاني التي ذكرنا شيئًا دون شيء، والكلام محتمل كلّ هذه المعاني، فالخبر علىٰ العموم حتىٰ يخصه ما يجب التسليم له»[2].

ومن ذلك: ترجيحُه حمل اللفظ علىٰ الاستيعاب دون التعيين طالما يسمح اللفظ بذلك، فعند تفسيره معنىٰ (الرفث) من قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: 197] قال: «وجب أن يكون علىٰ جميع معانيه، إذ لم يأت خبر بخصوص الرفث الذي هو بالمنطق عند النساء من سائر معاني الرفث يجب التسليم له، إذ كان غير جائز نقل حكم ظاهر آية إلىٰ تأويل باطن إلا بحجة ثابتة»[3].

وعند الآية [173] من «سورة البقرة» قال: «فأما توجيه تأويل قوله: ﴿وَلَا عَادٖ﴾ ولا آكل منه شِبَعَه، ولكن ما يمسك به نفسه فإن ذلك بعض معاني الاعتداء في أكله، ولم يخصص اللَّه من معاني الاعتداء في أكله

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 469). (2) الطبري، «جامع البيان»، (11/ 113).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (3/ 469).

معنًىٰ فيقال عنىٰ به بعض معانيه، فإذا كان ذلك كذلك، فالصواب من القول ما قلنا من أنه الاعتداء في كل معانيه المحرّمة»(1).

• **حمل اللفظ على الأشهر من لغات العرب:**

ومن ذلك: قاعدة حمل مسار الكلام العربي علىٰ المتعارف عليه دون غيره، فعمد ابن جرير (ت: 310) إلىٰ الاستدلال بما اعتمده الدرس الأصولي من حمل الألفاظ اللغوية علىٰ ظاهرها ما لم يصرفها صارف عن الظاهر، فيقول عند ترجيحه لمعنىٰ حمل الملائكة للتابوت في الآية [148] من «سورة البقرة»: «وتوجيه تأويل القرآن إلىٰ الأشهر من اللغات أولىٰ من توجيهه إلىٰ الأنكر ما وُجِد إلىٰ ذلك سبيل»(2).

وعند قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: 116] قال: «وأولىٰ القولين عندنا بالصواب في ذلك قول من قال بقول السُّديِّ: وهو أن اللَّه تعالىٰ قال ذلك لعيسىٰ حين رفعه إليه، وأن الخبر خبر عما مضىٰ لعلتين؛ إحداهما: أن «إذ» إنما تصاحب في الأغلب من كلام العرب المستعمل بينها الماضي من الفعل، وإن كانت قد تدخلها أحيانًا في موضع الخبر عما يحدث إذا عرف السامعون معناها وذلك غير فاشٍ ولا فصيح في كلامهم، فتوجيه معاني كلام اللَّه تعالىٰ إلىٰ الأشهر الأعرف ما وُجِد إليه السبيل أولىٰ من توجيهها إلىٰ الأجهل الأنكر»(3).

وعند تفسيره معنىٰ ﴿وَرَابِطُوا۟﴾ [آل عمران: 200] قال: «وإنما قلنا: معنىٰ ﴿وَرَابِطُوا۟﴾: ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم؛ لأن ذلك هو المعنىٰ

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (3/ 63).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (4/ 480).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 135).

المعروف من معاني الرباط، وإنما توجه الكلام إلىٰ الأغلب المعروف في استعمال الناس من معانيه دون الخفيّ، حتىٰ يأتي بخلاف ذلك ما يوجب صرفه إلىٰ الخفيّ من معانيه حجةٌ يجب التسليم لها من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ، أو إجماع من أهل التأويل»[1].

وعند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54] قال متكئًا علىٰ هذه القاعدة: «قال أبو جعفر: وأولىٰ هذه الأقوال بتأويل الآية، وهي قوله: ﴿مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54] القولُ الذي رُوي عن ابن عباس أنه قال: «يعني ملك سليمان»؛ لأن ذلك هو المعروف في كلام العرب، دون الذي قال إنه «ملك النبوّة»، ودون قول من قال: «إنه تحليلُ النساء والملك عليهن»؛ لأن كلام اللَّه الذي خوطب به العرب غير جائز توجيهه إلا إلىٰ المعروف المستعمل فيهم من معانيه، إلا أن تأتي دلالة أو تقوم حجة علىٰ أن ذلك بخلاف ذلك يجب التسليم لها»[2].

- **تقديم الأشهر المستفيض على الشاذ:**

ومن ذلك: ترجيحه تقديم ما اتفق عليه الأكثر علىٰ غيره، ومن عباراته المشهورة: «فغير جائز الاعتراض بالشاذّ من القول علىٰ ما قد ثبتت حجته بالنقل المستفيض»[3].

وقوله: «وغير جائز توجيه شيء منه إلىٰ الشاذّ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر معنًىٰ مفهوم ووجه معروف»[4].

وقوله: «ولا يُعترض بالشاذّ علىٰ الجماعة التي تجيء مجيء الحجة»[5].

(1) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 337).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 161).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (2/ 743).
(4) الطبري، «جامع البيان»، (10/ 80).
(5) الطبري، «جامع البيان»، (5/ 367).

وبعد سوقه قولي البصريين والكوفيين في وجه تكرير اللَّه تعالىٰ ذكره اسمه مع قوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [آل عمران: 109] ظاهرًا وقد تقدم اسمه ظاهرًا مع قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 109]- رجح قول بعض الكوفيين(1)، وقال: «وهذا القول الثاني عندنا أولىٰ بالصواب، لأن كتاب اللَّه ﷻ لا تُوجه معانيه وما فيه من البيان إلىٰ الشواذّ من الكلام والمعاني، وله في الفصيح من المنطق والظاهر من المعاني المفهوم وجه صحيح موجود»(2).

• تقديم دلالة السياق على الدلالة المنفردة:

ومن ذلك: التزامه بقاعدة إلحاق الحكم بسياقه، فيقول بعد ترجيحه أحد المعاني: «فإلحاق حكمه بحكم ما قبله أولىٰ مع اشتباه معانيهما مِن صرْفِ حكمه إلىٰ غيره بما هو له غير مشبه»(3).

واحتجاج ابن جرير بقاعدة «السياق» كثير في تفسيره وترجيحه به، فمن ذلك: قوله: «غير أن الأشبه بظاهر التنزيل أن يكون: كان يقطع الطريق، ويخيف السبيل؛ لأن اللَّه تعالىٰ ذكره وصفه في سياق الآية بأنه يسعىٰ في الأرض ليفسد فيها»(4).

ونلاحظ كيف يرقب حركة السياق القرآني ومواقع الألفاظ بين تلك السياقات ثم يرجح به، إلا إذا دلَّ دليل يوجب خروجه من ذلك السياق

---

(1) وهو: أن قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ خبرٌ، ليس من قوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [آل عمران: 210] في شيء، وذلك أنّ كلّ واحدة من القصتين مفارقٌ معناها معنىٰ الأخرىٰ، مكتفية كل واحدة منهما بنفسها، غير محتاجة إلىٰ الأخرىٰ. ينظر: «جامع البيان»، (5/ 670).

(2) الطبري، «جامع البيان»، (5/ 670). (3) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 453).

(4) الطبري، «جامع البيان»، (3/ 582).

فيجب التسليم له، فعند قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: 1]. ساق أقاويل العلماء في معنىٰ «التزمل» ثم رجح ما يسمح به السياق ويدل عليه، فقال: «والذي هو أولىٰ القولين بتأويل ذلك ما قاله قتادة (متزمل في ثيابه)؛ لأنه قد عقبه بقوله: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ﴾، فكان ذلك بيانًا عن أنه وصفه بالتزمل بالثياب للصلاة، وأن ذلك هو أظهر معنييه»(1).

وعند الآية رقم [40] من «سورة النساء» قال مرجحًا بقاعدة السياق: «وإنما اخترنا التأويل الأوَّل لموافقته الأثر عن رسول اللَّه ﷺ مع دلالة ظاهر التنزيل علىٰ صحته، إذ كان في سياق الآية التي قبلها، التي حثّ اللَّه فيها علىٰ النفقة في طاعته، وذمّ النفقة في طاعة الشيطان، ثم وصل ذلك بما وعد المنافقين في طاعته بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 40]»(2).

وعند الآية [65] من «سورة النساء» رجح أيضًا بقاعدة السياق فقال: «وهذا القول -أعني: قول من قال: عني به المحتكمان إلىٰ الطاغوت اللذان وصف اللَّه شأنهما في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [النساء: 60]- أولىٰ بالصواب؛ لأن قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65] في سياق قصة الذين ابتدأ اللّه الخبر عنهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [النساء: 60]، ولا دلالة تدلّ علىٰ انقطاع قصتهم، فإلحاق بعض ذلك ببعض ما لم تأت دلالة علىٰ انقطاعه أَوْلَىٰ»(3).

وعند الآية [85] من «سورة النساء» رجح بقاعدة السياق فقال: «وإنما اخترنا ما قلنا من القول في ذلك؛ لأنه في سياق الآية التي أمر

(1) الطبري، «جامع البيان»، (23/ 358)، وما بين القوسين إضافة لإيضاح المعنىٰ.
(2) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 34). (3) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 204).

اللَّه نبيه ﷺ فيها بحضّ المؤمنين علىٰ القتال، فكان ذلك بالوعد لمن أجاب رسول اللَّه ﷺ والوعيد لمن أبىٰ إجابته أشبه منه من الحثّ علىٰ شفاعة الناس بعضهم لبعض التي لم يجر لها ذِكْر قبل، ولا لها ذِكْر بعد»[1].

- **إذا تعارضت الحقيقة اللغوية والشرعية قُدمت الشرعية:**

فعند قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [فصلت: 7]. ذكر عدة أقوال في معنىٰ الزكاة، ثم رجح الحقيقة الشرعية التي يدل عليها السياق بعدها، وهو الكفر فقال: «والصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا: معناه: لا يؤدون زكاة أموالهم، وذلك أن ذلك هو الأشهر من معنىٰ الزكاة، وأن قوله في: ﴿وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ دليلٌ علىٰ أن ذلك لذلك؛ لأن الكفار الذين عُنوا بهذه الآية كانوا لا يشهدون أن لا إله إلا اللَّه، فلو كان قوله: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ مرادًا به الذين لا يشهدون أن لا إله إلا اللَّه لم يكن لقوله: ﴿وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ معنىٰ»[2].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: 23] ساق عددًا من الأقوال في المراد بالدخول، ثم رجح الحقيقة الشرعية في معناه فقال: «قال أبو جعفر: وأولىٰ القولين عندي بالصواب: ما قاله ابن عباس، من أن معنىٰ الدخول: الجماع والنكاح؛ لأن ذلك لا يخلو معناه من أحد أمرين؛ إما أن يكون علىٰ الظاهر المتعارف من معاني الدخول في الناس، وهو الوصول إليها بالخلوة بها، أو يكون بمعنىٰ الجماع، وفي إجماع الجميع علىٰ أن خلوة

(1) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 268).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (20/ 380).

الرجل بامرأته لا يُحرِّم عليه ابنتها إذا طلقها قبل مسيسها ومباشرتها . . . ما يدل علىٰ أن معنىٰ ذلك هو الوصول إليها بالجماع، وإذا كان ذلك كذلك، فمعلوم أن الصحيح من التأويل في ذلك ما قلناه»[1].

وفي تفسير معنىٰ الصلاة عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾ [النساء: 102] قال: «فإن ظن ظانٌّ أنه أريد بقوله: ﴿لَمْ يُصَلُّواْ﴾ لم يسجدوا؛ فإن ذلك غير الظاهر المفهوم من معاني الصلاة، وإنما توجه معاني كلام اللَّه جل ثناؤه إلىٰ الأظهر والأشهر من وجوهها، ما لم يمنع من ذلك ما يجب التسليم له»[2].

- **الترجيح بسياق الاستخدام النبوي:**

ومن القواعد التي استخدمها الطبري (ت: 310) في الحسم بين الأقوال: ملاحظة الاستخدام النبوي للآية، فيرجح المعنىٰ الذي دل عليه السياق النبوي، فمثلًا في قوله تعالىٰ: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [السجدة: 16]، ساق اختلاف العلماء في معنىٰ «التجافي» ثم قال: «فإن توجيه الكلام إلىٰ أنه معنيٌّ به الليل أعجب إليّ؛ لأن ذلك أظهر معانيه، والأغلب علىٰ ظاهر الكلام، وبه جاء الخبر عن رسول اللَّه ﷺ»[3]، ثم ساق الحديث. مع أن استشهادات النبي ﷺ بالنص القرآني لا يقتضي إيقاعه علىٰ المعنىٰ الأصلي، وإنما يستدل به بحسب ما يتناسب مع واقع الحال، وإن كان معنًىٰ فرعيًّا، وهذا ما ثبت بالتتبع لاستدلالات النبي ﷺ وسيأتي مزيد إيضاح لهذه المسألة في تحرير العلامة ابن عاشور (ت: 1393).

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 559). (2) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 443).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (20/ 179).

- **الأصل في الأمر للوجوب، والنهي للتحريم:**

يستخدم ابن جرير هذه القاعدة للترجيح في كثير من الأحكام الشرعية، ويستقدمها لحسم الخلاف الذي يثار بين العلماء في مقتضيات الأمر والنهي، فمثلًا عند قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: 282]. يقرر أن الأصل في الأمر الوجوب، فيقول: «والصواب من القول في ذلك عندنا: أن اللَّه -تبارك وتعالىٰ- أمر المتداينين إلىٰ أجل مسمىٰ باكتتاب كتب الدَّين بينهم، وأمر الكاتب أن يكتب ذلك بينهم بالعدل، وأمرُ اللَّه فرض لازم، إلا أن تقوم حجة بأنه إرشاد وندب، ولا دلالة تدلّ علىٰ أن أمره جل ثناؤه باكتتاب الكتب في ذلك، وأن تقدمه إلىٰ الكاتب ألا يأبىٰ كتابة ذلك، ندب وإرشاد، فذلك فرض عليهم لا يسعهم تضييعه، ومن ضيعه منهم كانَ حَرِجًا بتضييعه»[1].

وقوله مرجحًا الأصل في الأمر في قوله: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ﴾ [البقرة: 282]: «وأولىٰ الأقوال في ذلك بالصواب أن الإشهاد علىٰ مبيع ومشترىٰ حق وواجب، وفرض لازم؛ لما قد بيناه من أن كل أمر للَّه ففرض، إلا ما قامت حجته من الوجه الذي يجب التسلم له بأنه ندب أو إرشاد»[2].

وفي باب النهي ساق عند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ﴾ [النساء: 25] خلاف العلماء في نكاح الفتيات غير المؤمنات، ثم قال: «وقال آخرون: ذلك من اللَّه علىٰ الإرشاد والندب، لا علىٰ التحريم.

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (5/ 79). (2) الطبري، «جامع البيان»، (5/ 111).

قال أبو جعفر: وأولىٰ القولين في ذلك بالصواب قول من قال: هو دلالة علىٰ تحريم نكاح إماء أهل الكتاب، فإنهن لا يحللن إلا بملك اليمين، وذلك أن اللَّه جلّ ثناؤه أحلّ نكاح الإماء بشروط، فما لم تجتمع الشروط التي سماها فيهنّ، فغير جائز لمسلم نكاحهنّ»[1].

- **جواز الإضمار في الحكاية بمحذوف دلَّ عليه الظاهر:**

أورد ابن جرير (ت: 310) هذه القاعدة النحوية في مواضع مختلفة من التفسير، فعند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ﴾ [النساء: 171]. قال: «ورفعت الثلاثة بمحذوف دلّ عليه الظاهر، وهو (هم)، ومعنىٰ الكلام: ولا تقولوا هم ثلاثة، وإنما جاز ذلك؛ لأن القول حكاية، والعرب تفعل ذلك في الحكاية، ومنه قول اللَّه جل ثناؤه: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ﴾ [الكهف: 22]، وكذلك كل ما ورد مرفوع بعد (القول) لا رافع معه، ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»[2].

وهكذا يمضي ابن جرير في توطين القواعد الأصولية واللغوية في تفسيره، وجعلها دليلًا حاسمًا في الترجيح، وهو من أوائل -إن لم يكن الأوَّل- من وصلتنا أعمالهم الأصولية في حقل التفسير إعمالًا تطبيقيًّا لقواعد التفسير، وهذا الحضور الفاعل للقواعد التفسيرية في تفسيره، وإن لم تستقل بعد، يدل علىٰ قيمة الدرس اللغوي والأصولي ومباحث علوم القرآن في تنفيذ التفسير.

- **الفرع الثاني: طريقة أداء الطبري في تطبيق التقعيد:**

جمع الإمام الطبري (ت: 310) في تفسيره قرابة خمس وثلاثين ألف رواية مسندة، محاولًا نقل صورة كاملة لنصوص المجتمع العلمي وآرائه

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (6/ 600). (2) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 706).

في الطبقات الثلاث، مشتملة علىٰ آرائهم وأساليبهم في فهم التفسير، وتداولاتهم المختلفة في تقليب معاني ألفاظه، وأحصىٰ المستشرق الألماني «هاريبارت هورست Horst Heribert» أسانيد «**جامع البيان**»، وأكد أنها تبلغ (13060) سلسلة إسناد مختلفة الحلقات، ظهرت في (35400) موضع[1].

وهو عمل شاق جدًّا، وجمع كثيف للمنقول المتداول في حقل التفسير عند الطبقات الثلاث، لكن استقدام ذلك العدد الكبير من الروايات والأسانيد ليس لتثبيتها دون فحص وترجيح، بل كان قلم الترجيح والتحقيق مستعدًّا عند كل خلاف، وكانت القواعد التفسيرية هي الأداة الرائدة التي حسم بها الطبري تلك الأقوال والآراء، ونجح في غربلتها وتحديد مستوياتها من الصحة والضعف عند اكتشافها للمعنىٰ.

وقد تميز تفسير الطبري بالاستثمار في عدد من العلوم التي استقدمها لبيان المعنىٰ القرآني وتنفيذ أعمال الترجيح، ففيه الأسانيد المختلفة، وتفاسير الطبقات الثلاث، والتفسير الإجمالي، وترجمة الغريب اللفظي، والإعراب النحوي، والقراءات القرآنية وتوجيهها، وتحليل الأحكام الفقهية، والقواعد الأصولية والترجيحية، والاجتهادات الطبرية الخاصة علىٰ أقوال المفسرين واللغويين.

ويعد تفسير الطبري (ت: 310) مادة تطبيقية واسعة لقواعد التفسير المنتخبة من الدرس اللغوي والأصولي وعلوم القرآن، وتأسيسًا تأصيليًّا بديعًا لعلم التفسير، وطريقًا أدائيًّا لمهارات المفسِّر في تنفيذ التفسير،

---

(1) **هورست**، مجلة جمعية الشرق الألمانية .Horst.Heribert: Ztsch. d.dtsch morgenlnd.Gesellschaft, Bd,103, H, 19532- وساق هذا الإحصاء للتشكيك بصحته.

والتعامل معه لا ينبغي أن يقتصر علىٰ البحث في التفسير وآرائه فيه، وإنما ينبغي أن ينتقل إلىٰ ملاحظة مسلكيته الصناعية فيه وطريقته في تطبيق التقعيد، حتىٰ ننتقل بقواعد التفسير من حيز الإطار النظري إلىٰ حيز الأداء التنفيذي، ومع تتابع التدوين اليوم في استقلال «قواعد التفسير» عن الدرس اللغوي والأصولي وعلوم القرآن في مؤلفات خاصة، فإن تطبيقها في تفسير معاصر يُعبر عنها، ويرسم بيئة استعمالها لا يزال غير موجود[1]، والمراجعة المستمرة لما راكمه رواد التفسير من مناهج وأدوات بحثًا عن أقوم مناهج الاستنباط والاستثمار، أمرٌ بات اليوم من الأهمية بمكان، ومتطلب ملحٌّ لتجديد منهاج الدين.

وقد استفيد من تفسير الطبري (ت: 310) في توثيق الأسانيد والأقوال التفسيرية عن الطبقات الثلاث، وكان له تأثير كبير فيمن جاء بعده من التفاسير التي سارت علىٰ نهجه[2]، لكن لم تُستوعَب المنهجية التطبيقية النقدية لتفسير الطبري، ولم يُدَقَّق في طريقة الأداء الصناعي لتنفيذ التفسير، فبقي التفسير يُنظَر له من زاوية قرائية محدودة، وهي زاوية مرجعية النقل الإسنادي في التفسير، وكشفية معاني الآيات، دون البحث في المناهج العقلية المستخدمة في صناعته، والأدوات العلمية المطبقة فيه. علىٰ الرغم من تبني رائدي الاتجاه التدريسي في تحديد منهجية التفسير وفلسفته الإمام بدر الدين الزركشي (ت: 794) في «**البرهان**»، والإمام جلال الدين السيوطي (ت: 911) في «**الإتقان**» لنظرية الطبري (ت: 310) التفسيرية في تأصيل الشروط التي يجب

(1) باستعراض منجزات التفسير المعاصر لا نكاد نلمس حضورًا فاعلًا لقواعد التفسير تطبيقًا وإعمالًا في تلك المنتجات، وأغلب الأعمال التفسيرية مقتصرة بين تفسير الغريب والمعنىٰ الإجمالي العام، والبحث في الهدايات والتأملات.

(2) ينظر: الفاضل بن عاشور، «التفسير ورجالة»، ص (40).

توافرها في عملية التفسير وثقافة المفسِّر(1).

فلا بُدّ إذن من قراءة تفسير الطبري قراءة إجرائية فعالة؛ لاستخراج طريقة تعامله مع الأدوات العلمية والقواعد التفسيرية، وطريقة بنائه علىٰ كتلة الفهم المنسجم مع منهاج الأمة وفهمها العام، ومسلكية تطبيقه القواعد، وإدارة الخلاف، وتقنياته العلمية في تحليل الأقوال، وتطبيق مناهج الاستدلال، والبناء علىٰ تلك التراكمية العلمية في تعاملنا الجديد مع النص القرآني، آخذين في حُسْباننا المستجدات المتتالية، وما تحققه لنا علوم العصر من مكتشفات جديدة يمكن استثمارها في تطوير عمل العقل في التعامل مع النقل وَفْقَ المنهج الذي شاده ابن جرير.

أقول: شَعَرَ المفسرون والأصوليون منذ وقت مبكر لنشأة الثقافة الإسلامية بتعدد الدلالات اللغوية للنص القرآني، وأحسوا بأهمية تكوين الإطار اللغوي والأصولي الذي يمنح المفسِّر أدوات تساعده علىٰ فهم ثنائية الظاهر والباطن للألفاظ(2)، وضبطوا عشرات المواضع اللغوية في الدرس الأصولي في مباحث دلالات الألفاظ، وطرق تعاملها مع النص، من العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمشترك والمؤول، والمحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، وغير ذلك من الأدوات التي تمنح اللفظ

---

(1) ينظر: يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (60).

(2) قال ابن رشد الحفيد: «أجمع المسلمون علىٰ أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها علىٰ ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل. . . ، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم علىٰ التأويل الجامع بينهما». ابن رشد الحفيد، «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1997م، ص (98).

بُعدًا آخر من الدلالة، وعلىٰ تخُوم تلك الانضباطات اللغوية والأصولية قدَّم المفسرون اجتهاداتهم لفهم النص القرآني، وطريقة التعامل معه وَفْقَ منهج دقيق راشد.

مكَّنت بِنية الخطاب القرآني المفسرين علىٰ اختلاف مشاربهم أن يكتشفوا فيه أسلوبًا خاصًّا في تشكيل المعنىٰ وإنتاجه، ورأينا كيف شغلتهم «الواو»[1]، وأثارت ما أثارته من جدل ونقاش حفّز العقل الإسلامي، وجعله يغوص في متاهات المتشابه والممكن لينتج فيما بعد معرفة إسلامية متميزة، عصمت الفكر من الوقوع في الزلل، وحصنته بإجراء اللغة[2].

وعند التفتيش في التراث التفسيري الذي قدمه العلماء بمختلف عصورهم وأماكنهم نرىٰ أن التقعيد التفسيري المستعمل في التفسير يمضي أحيانًا مصحوبًا بالقاعدة مع تطبيقها المباشر كصنيع ابن جرير (ت: 310)، إذ تظهر في مضامين تفسيره هيمنة واسعة للقواعد التفسيرية حضورًا وإعمالًا، وأحيانًا يمضي المفسِّر في الترجيح دون ذكر القاعدة كما هو صنيع ابن عطية (ت: 546) في تفسيره، ومنهم من يصف تلك القواعد التفسيرية في مقدمة التفسير، كما صنع الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502)[3]، والعز بن عبد السلام (ت: 660)[4] في مقدمة

---

(1) المقصود بالواو الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7]، وما نتج عنها من خلاف تفسيري في مواطنه، وما بنيت عليه من مناهج وآراء.

(2) يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (190).

(3) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص (91).

(4) **أبو محمد**، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي، فقيه وأصولي ومفسر، من =

كتابه «**مجاز القران**»[1]، وابن جُزَي الكلبي (ت: 740) في مقدمة تفسيره[2].

وإذا تأملنا في صنيع ابن جرير في التقعيد التفسيري الذي أحضره إلىٰ تفسيره فسنلاحظ أنه استعمل تلك القواعد أداة ترجيحية حاسمة لغربلة تلك الأقوال النقلية والعقلية التي أقبل بها إلىٰ باحات التفسير، فقد شعر ابن جرير أنه لن يحسم تلك المعاني المتضاربة حول النص القرآني، ويفصل بينها سوىٰ محاكمتها إلىٰ القواعد والأصول، ولا سيما مع ذيوعها والوزن العلمي لأصحابها.

كان ابن جرير (ت: 310) يلوِّح بتلك القواعد في موضوعات مختلفة، بقصد الاعتماد والاعتضاد لآرائه وترجيحاته وإكسابها طابع العلمية والمنهجية، وإنشاء منهج التعامل، والالتزام بالمبادئ والمسلَّمات، وتوطين المنهجية التأصيلية في الوسط العلمي، فهي أهداف تلوح في ثنايا الإجراءات، فاستعملها في:

- حسم الخلاف في معنىٰ اللفظ اللغوي، وهنا تقدم بالقواعد اللغوية.
- حسم الخلاف بين المعنىٰ اللغوي والشرعي، وهنا تقدم بالقواعد الأصولية.
- حسم الخلاف الفقهي، وهنا تقدم بالحقائق الشرعية للمصطلح

= أعماله: «قواعد الأحكام»، ولد 577هـ، وتوفي سنة 660هـ. ينظر: تاج الدين السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (8/ 209)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (7/ 522).

(1) العز بن عبد السلام، «مجاز القرآن»، تحقيق: مصطفىٰ الذهبي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة الأولىٰ: 1419هـ.

(2) ابن جزي الكلبي، «التسهيل لعلوم التنزيل»، (1/ 68).

القرآني.

- حسم الخلاف بين القراءات، وهنا تقدم بإجماع الحجة والنقل المستفيض.
- حسم الخلاف في دلالة المعنىٰ، وهنا تقدم بالسياق القرآني.
- حسم الخلاف بين الروايات وأسباب النزول، وهنا تقدم بالتحقيق الحديثي.
- حسم المعنىٰ من المعاني المتشابهة، وهنا تقدم بالاستخدام النبوي له.
- إبعاد الرأي الغريب المجرد، بذهابه إلىٰ سياق الفهم العام لمجتمع السلف.
- توهين مستندات الأقوال، بذهابه لما يترتب عليها من نتائج خطأ.

وهكذا كوَّنت تلك القواعد مصدرًا ثمينًا للإمام الطبري في استقرار آرائه التفسيرية، وتقديم الرأي الذي ترجح لديه، وهو عمل يدل علىٰ أسبقيته في توطين القواعد في التفسير، وهيمنتها علىٰ فكره التأصيلي، وقيمتها في انضباط مشروع التفسير.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد في التفسير، بل إن الطبري قدم منهجية رائدة لنقد آراء مدارس التفسير المختلفة التي جلب أقوالها إلىٰ تفسيره، ويمكننا أن نقدم نموذجًا للحس النقدي التحليلي الذي قدمه في تفسيره، فعند تفسيره «الحروف المتقطعة» في مطلع «سورة البقرة»، أطال التفصيل في تناولات المفسرين في معناها، وقدم كل ما قيل فيها بدقة وأمانة علميَّة[1]، ثم اتجه لتحليلها ونقدها وبيان خطلها، **ويمكن أن**

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 204).

نقسم طريقة عمله إلىٰ أربع مراحل:

المرحلة الأوَّلىٰ: التفسير الإجمالي العام بأنواعه، وتقديم آراء المدارس التفسيرية السابقة بتتبع دقيق وإحاطة شاملة.

المرحلة الثانية: حسم المادة الخلافية بين تلك الأقوال وتقديم الصائب منها.

المرحلة الثالثة: تقديم مستندات الترجيح، وعلىٰ رأسها القواعد الأصولية واللغوية لحسم ذلك الخلاف.

المرحلة الرابعة: بيان خطأ القول الذي لم يحالفه الصواب بتقديمه مبررات رده، والتي تتمثل في[1]:

- خروجه عن الاستخدام النبوي.
- خروجه عن أقوال الصحابة.
- خروجه عن أقوال التابعين.
- خروجه عن المتعارف عليه في اللغة.
- خروجه عن النقل المستفيض.
- خروجه عن السياق القرآني.
- بيان أخطاء تلك الأقوال وما يترتب عليها من نتائج.

والخلاصة: أن الفكر التقعيدي في تفسير الإمام الطبري (ت: 310) «قد نال حظًّا وافرًا بما صبغه به فكر المفسِّر الأصولي، باعتبار التفسير

---

(1) ينظر: سعد محمود الأحمد، «المنهجية النقدية في تفسير الطبري»، مجلة كلية العلوم الإسلامية والعربية، العراق، المجلد السابع والثلاثون، إصدار ديسمبر 2019م، ص (57).

يستلزم ملكة علميَّة وموضوعية، فضلًا عن سمات أخلاقية وتربوية، فالنص هو كتاب اللَّه ﷻ وذلك يستدعي استحضار قدسيته قبل الإقدام والإحجام، وهو ما يتطلب نهج التوسط والاعتدال في استثمار القضايا والمسائل، وقصد مراعاة معهودية الخطاب وأساليبه ولغة تنزيله، ووقائع حال المرسَل إليهم، وزمن الإرسال، وقد كان دائم التأكيد في مواطن تأويله علىٰ الخاصيات؛ فلم يتكلف في تفسيرها أو يتعسف في توجيهها، وهو الشيء الجلي في ملاحظاته علىٰ المفسرين، والظاهر في انتقاده للمؤولين واللغويين وغيرهم»[1].

وبناء علىٰ هذه الطريقة في تطبيق القواعد التفسيرية، والاستفادة منها في صناعة التفسير، فإن مفسِّر اليوم بحاجة إلىٰ أن تكون مصفوفة القواعد التفسيرية نصب عينيه بما توفره له التقانة الحديثة من إمكانات، خصوصًا بعدما وفَّرَت تلك القواعد مدونات التقعيد التفسيري المستقل المعاصر، كي تجري عمليّة التفسير والترجيح تحت هيمنة الفكر الأصولي، فتكون النتيجة أكثر انضباطًا وقوةً وثباتًا، ويظهر باستخدامها رسم التفسير متسمًا بالمهنية والمنهجية، ويستطيع تفسير ما أن يحتل مكانته ويكتسب ثقته في الوسط العلمي بما يحمله من فكر تأصيلي، ومسار علمي منهجي، ومستندات أصولية، ونستطيع بعدها أن نحدد شكل التفسير وهيئته، ونحكم علىٰ آراء مؤلفه فيه واجتهاداته بكل وضوح، وقد عاتب الإمام ابن جُزَي الكلبي (ت: 740) معاشِرَ المفسرين عدم اشتغالهم بالتقعيد الأصولي مع أنها أهم مواد التفسير المعينة علىٰ «فهم المعاني وترجيح الأقوال»[2].

---

(1) يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (59).

(2) ابن جزي الكلبي، «التسهيل لعلوم التنزيل»، (1/ 81).



المطلب الثاني

ابن عاشور وقواعد التفسير

• الفرع الأوَّل: الحضور التقعيدي لابن عاشور في تفسيره:

تمكن الإمام ابن عاشور (ت: 1393) مبكرًا من الإفادة من الأدوات اللغوية والأصولية ومباحث علوم القرآن وغيرها من علوم الآلة بصورة تأسيسية دقيقة، وكانت قائمة المؤلفات التي درَسها ودرَّسها في تلك المجالات كثيرة مستفيضة.

وكما تذكر المصادر فابن عاشور كان علىٰ اطلاع واسع بالمدونات الأصولية، فله حاشية محررة ممتازة علىٰ «**شرح تنقيح الفصول**» للإمام القرافي (ت: 684) وله كتاب تأصيلي في «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، وتفقه علىٰ أفكار أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790) في «**الموافقات**»، ودرَّسه، وكذلك ما دونه من كتابات لغوية نفيسة تدل علىٰ صموده اللغوي مع ديوان العرب، وعلمي النحو والبلاغة، وغير ذلك، وتشير المصادر التفسيرية التي اطلع عليها الإمام ابن عاشور إلىٰ إعجابه بـ«**الكشاف**»، و«**المحرر الوجيز**»، والحواشي المختلفة عليهما، وتمكُّنه من صناعة الطبري (ت: 310) التفسيرية ونقده لها. كل ذلك أكسبه متانة لغوية أصولية تجلت علىٰ شخصيته التفسيرية وتقعيده التفسيري في «**التحرير والتنوير**».

أحضر الإمام ابن عاشور هذه القواعد تنظيرًا وتطبيقًا في موسوعته

التفسيرية، تنظيرًا في «مقدماته العشر» التي افتتح بها التفسير، إذ ناقش فيها كثيرًا من موارد التفسير وقواعده المستمدة من اللغة والأصول وعلوم القرآن والحديث، وتطبيقًا أثناء إعمالها بصورة مباشرة في صلب التفسير.

وإذا ما أطللنا على «المقدمة الثانية» التي شرح فيها موارد علم التفسير، ومن أين يستمد، سنجد كلامًا واضحًا في التقعيد.

فرى بداية أن: «**استمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولَّد، من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار، ومن أخبار العرب وأصول الفقه**»[1].

ثم قدَّم تفصيلات لطريقة استخدام تلك العلوم بطريقة تقعيدية أثناء التطبيق، وبيَّن أهمية ما يتحصل عليه المفسِّر من وراء التقعيد اللغوي الذي «**به يحصل انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر من معاني القرآن**»[2]، وبعد سردِه عددًا من الأمثلة التطبيقية المُدَلِّلَة على ذلك، قرر لقواعد الدرس البلاغي أهمية خاصة في التنقيب عن معاني الكلام ووجوهه، وأن المفسِّر لا يكون مفسِّرًا «**إلا بعد التمرس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة فيه**»[3]، وأشار إلى ضرورة اكتساب المفسِّر لعلمي (المعاني والبيان) لأنهما «**وسيلةٌ لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز، ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم «علم دلائل الإعجاز»**»[4]، واستدعى شهادات كبار

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 18).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 21).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 21).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 19).

رواد الدرس البلاغي، كأبي البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني (ت: 471)، وأستاذ التفسير البلاغي محمود جار اللّه الزمخشري (ت: 538)، والبلاغي الكبير سراج الدين السَّكَّاكِيُّ (ت: 626)[1] والحواشي والتلخيصات المختلفة علىٰ «المفتاح» مدلِّلًا علىٰ الأهمية القصوىٰ لهذين العِلْمين، وأنه لا يتصدىٰ أحد للتفسير مهما بلغ في العلم ما لم يمتلك أزِمَّة علمي (المعاني والبيان) فنقل عن الزمخشري قوله: «علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كلّ ذي علم، فالفقيه وإن برّز علىٰ الأقران في علم الفتاوىٰ والأحكام، والمتكلم وإن بزَّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القريّة أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحىٰ من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدىٰ منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص علىٰ شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في عِلْمين مختصين بالقرآن وهما علما البيان والمعاني»[2]، ثم ساق كلامًا للسَّكَّاكِيّ في مقدمة القسم الثالث من كتاب «المِفتاح» يحذر من تعاطي التفسير دون التمكن من هذين العلمين: «فالويل كلّ الويل لمن تعاطىٰ التفسير وهو فيهما راجل»[3]، وقال في آخر فن البيان من «المفتاح»: «لا أعلم في باب

(1) **أبو يعقوب**، سراج الدين يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السَّكَّاكي الخوارزمي الحنفي، عالم بالعربية والبلاغة والأدب، من أهل خوارزم، من أعماله: «مفتاح العلوم»، ولد سنة 555 هـ، وتوفي سنة 626 هـ. ينظر: السيوطي، «بغية الوعاة»، (2/ 464)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (7/ 215).

(2) الزمخشري، «الكشاف»، (1/ 23).

(3) السكَّاكِيُّ، «مفتاح العلوم»، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: 1407هـ. ص (162)

التفسير بعد علم الأصول أقرأ علىٰ المرء لمراد اللَّه من كلامه من علمي المعاني والبيان، ولا أعون علىٰ تعاطي تأويل متشابهاته، ولا أنفع في دَرْكِ لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، وهو الذي يوفي كلام رب العزة من البلاغة حقه، ويصون له في مظان التأويل ماءه ورونقه، ولَكَم آية من آيات القرآن تراها قد ضِيْمت حقّها واستُلِبت ماءها ورونقها أن وقعت إلىٰ من ليسوا من أهل هذا العلم، فأخذوا بها في مآخذ مردودة، وحملوها علىٰ محامل غير مقصودة إلخ»[1]، وختم بإيراد كلام الشيخ عبد القاهر في «**دلائل الإعجاز**» في آخر فصل المجاز الحُكمِيّ، قوله: «ومن عادة قوم ممن يتعاطىٰ التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة علىٰ المجاز والتمثيل أنها علىٰ ظواهرها (أي علىٰ الحقيقة)، فيفسدوا المعنىٰ بذلك ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترىٰ ما شئتَ من باب جهل قد فتحوه، وزَنْدِ ضلالة قد قدحوا به»[2]، ثم عرَّج علىٰ قاعدة الفهم الجمهوري العام لطريقة استعمال الألفاظ اللغوية للمجتمع الأوَّل، وأن ما «يدخل في مادة الاستعمال العربي ما يُؤْثَرُ عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات علىٰ قوانين استعمالهم»[3]، وقرر طريقة التعامل مع الإجماع المصرح به في التفسير، وأنه يندرج ضمن ما تلقته الأمَّة من الفهم العام الموحد،

---

(1) السكَّاكيّ، «مفتاح العلوم»، ص (421).

(2) عبد القاهر الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، ص (303) وما بين القوسين إضافة توضيحية من المؤلف.

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 23).

فيقول: «وتشمل الآثار إجماع الأمة علىٰ تفسير معنىٰ، إذ لا يكون إلا عن مستند، كإجماعهم علىٰ أن المراد من الأخت في (آية الكلالة) الأولىٰ هي الأخت للأم، وأن المراد من الصلاة في «سورة الجمعة» هي صلاة الجمعة، وكذلك المعلومات بالضرورة كلها ككون الصلاة مرادًا منها الهيئة المخصوصة دون الدعاء، والزكاة المال المخصوص المدفوع»[1].

وشرح ابن عاشور (ت: 1393) عددًا من طرق استعمال مواد علوم القرآن، فتحدث عن طريقة التعامل مع أسباب النزول، إذ يرىٰ أن «معنىٰ كون أسباب النزول من مادة التفسير، أنها تعين علىٰ تفسير المراد، وليس المراد أن لفظ الآية يقصر عليها؛ لأن سبب النزول لا يخصص، وقد يكون المروي في سبب النزول مبينًا ومؤولًا لظاهر غير مقصود»[2].

ولم يتجاهل القواعد الأصولية فهي صلبية في التفسير، وكشّاف دقيق لمعانيه، وبها يحصل غربلة كثير من الآراء والمنقولات، فيرىٰ «أن علم الأصول قد أُودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب، وفهم موارد اللغة أَهمل التنبيه عليها علماء العربية، مثل مسائل الفحوىٰ ومفهوم المخالفة، وقد عَدَّ الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جَرَمَ أن يكون مادة للتفسير»[3]، ويؤكد قيمته العلمية في رفد المفسِّر بانضباطات الفهم عند إنشاء الاستنباط، فيرىٰ أنه «يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها»[4].

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 25).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 24).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 26).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 26).

وهكذا يستطيع الباحث أن يستخرج من المقدمات التمهيدية العشر التي افتتح بها ابن عاشور تفسيره عشرات القواعد التفسيرية من مختلف مصادرها، فهي مستودع نفيس لتلك القواعد، وإيضاح لطرق التعامل معها وتطبيقها في درس التفسير.

وعندما نطالع محتوىٰ تفسيره نجد حضورًا تطبيقيًّا فاعلًا لقواعد التفسير، ويمكننا أن نرصد شيئًا من ذلك الحضور في مضامين التفسير في النماذج الآتية:

- **يُقتَصر على الصحيح من مرويات أسباب النزول عند تعددها:**

شرح ابن عاشور ضمن «المقدمات العشر» منهجيته في التعامل مع أسباب النزول، وطبَّق كثيرًا من قواعد أسباب النزول أثناء تنفيذ التفسير، فنراه يقتصر علىٰ الرواية الصحيحة إذا تعددت أسباب النزول، فمثلًا عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108] رجح ما رواه الطبري (ت: 310) عن قتادة (ت: 118) ثم قال: «هذا أصح ما روي في سبب النزول وأوفقه بنظم الآية»[1].

وأحيانًا يرفضها كلها إذا رأىٰ ضعف أسانيد تلك الروايات، ويعود للاحتكام للأصل، فعند تفسيره معنىٰ «الإرجاء» في قوله تعالىٰ: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: 51] قال: «و قد ذكروا أقوالًا أُخر وأخبارًا في سبب النزول لم تصح أسانيدها، فهي آراء لا يوثق بها»[2].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 428).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (22/ 428).

- **العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:**

يستخدم ابن عاشور (ت: 1393) هذه القاعدة كثيرًا، ويوضح عدم تعلق الألفاظ بأسبابها كما شرحه في المقدمة، فعند تفسيره قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: 100] أورد سبب نزولها، وتحدث عن وفاة رجل من أهل مكة في طريقه إلىٰ المدينة، ثم قال: «وتعم أمثاله، فهي عامة في سياق الشرط لا يخصها سبب النزول»(1).

ويوضح الاستدلال بهذه القاعدة أكثر عند قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟﴾ [المائدة: 93]، فبعد أن أورد تفسيرها قال: «تفسير الآية الجاري علىٰ ما اعتمده جمهور المفسرين جاريًا علىٰ ما ورد في سبب نزولها في الأحاديث الصحيحة.

ومن المفسرين من جعل معنىٰ الآية غير متصل بآية تحريم الخمر والميسر، وأحسب أنهم لم يلاحظوا ما روي في سبب نزولها؛ لأنهم رأوا أن سبب نزولها لا يقصرها علىٰ قضية السبب، بل يُعمل بعموم لفظها علىٰ ما هو الحق في أن عموم اللفظ لا يُخصص بخصوص السبب، فقالوا: رفع اللَّه الجناح عن المؤمنين في أي شيء طعموه من مستلذات المطاعم وحلالها إذا ما اتقوا ما حرم اللَّه عليهم؛ أي: ليس من البر حرمان النفس بتحريم الطيبات، بل البر هو التقوىٰ. . ، وفسر به في «الكشاف» مبتدئًا به»(2).

وعند آية الدَّين في «سورة البقرة» [282] ساق ابن عاشور كلام ابن عباس (ت: 68) رضي الله عنهما، ثم يقول: «ومن المقرر في الأصول أن السبب

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 181).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 34).

الخاص لا يخصص العموم»(1).

● **الأمر بالشيء نهي عن ضده، والاهتمام بالضد يقتضي النهي عنه بخصوصه:**

يذكر ابن عاشور (ت: 1393) هذه القاعدة الأصولية كثيرًا عند تفسيره كثيرًا من الأوامر، فمثلًا عند قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: 68] يقول: «فإذا تذكرت فلا تقعد، وهو ضد «فأعرِضْ»، وذلك أن الأمر بالشيء نهي عن ضده»(2).

وإذا لاح له ذكر الأمر وضده في السياق نفسه وضَّح ما يفيده ذكر ذلك الضد من الاهتمام، فعند قوله تعالىٰ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 5] يرىٰ ابن عاشور أن النهي في قوله: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ وإن كان تأكيدًا لمضمون: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ تبعًا لقاعدة الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده، «فالاهتمام بحكم الضد يقتضي النهي عنه بخصوصه»(3).

وعند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 14] قال: «والكلام نهي من اللَّه لرسوله ﷺ مقصود منه تأكيد الأمر بالإسلام؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فذكر النهي عن الضد بعد ذلك تأكيد له، وهذا التأكيد لتقطع جرثومة الشرك من هذا الدين»(4).

وفي موضع آخر يقول: «وإعادة النداء في جملة: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ﴾ [هود: 85] لزيادة الاهتمام بالجملة والتنبيه لمضمونها، وهو

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 99).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 291).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 88).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 160).

الأمر بإيفاء المكيال والميزان، وهذا الأمر تأكيد للنهي عن نقصهما، والشيء يؤكد بنفي ضده، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طه: 79] لزيادة الترغيب في الإيفاء بطلب حصوله بعد النهي عن ضده»[1].

وفي «سورة الشعراء» يذكر هذه القاعدة أيضًا فيقول: «وجملة: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الشعراء: 135] تعليل لإنكار عدم تقواهم وللأمر بالتقوىٰ، أي: أخاف عليكم عذابًا إن لم تتقوا، فإن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده»[2].

- **دلالة المضارع تفيد التجدد والتكرار:**

كثير ما استدل ابن عاشور (ت: 1393) بما يفيده حرف المضارعة من التجدد والتكرار، ويمضي وَفْقَ هذه القاعدة مستخرجًا من السياق معنىٰ التجدد والاستمرار بما يزيد الآية وضوحًا، فعند قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: 33] مضىٰ في شرح مفصل فيما تفيده ﴿قَدْ﴾ عند دخولها علىٰ المضارع، ثم قال: «ومثل إفادة التكثير مع المضارع تبعًا لما يقتضيه المضارع من الدلالة علىٰ التجدد»[3].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 125]، أجرىٰ هذه القاعدة ليستخرج دلالات كثيرة من ورود صيغ المضارع، فيقول: «ومعنىٰ: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ﴾ دوام ضلاله بالكفر، أو من يرد أن يضله عن الاهتداء إلىٰ

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (12/ 137).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (19/ 170).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 197).

الإسلام، فالمراد ضلال مستقبل، إما بمعنىٰ دوام الضلال الماضي، وإما بمعنىٰ ضلال عن قبول الإسلام، وليس المراد أن يضله بكفره القديم؛ لأن ذلك قد مضىٰ وتقرر، وجيء بالمضارع في: ﴿يَجْعَلْ﴾ لإفادة التجدد في المستقبل؛ أي: هذه سُنة اللَّه في كل من ينصرف عن الإيمان، ويعرض عنه»[1].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: 9] يرصد هذا المعنىٰ ويطبق القاعدة، فيقول: «فصيغة المضارع في قوله: ﴿يَظْلِمُونَ﴾ لحكاية حالهم في تجدد الظلم فيما مضىٰ»[2]، وهو ما سماه مستتبعات التراكيب.

- **المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها:**

تحدث ابن عاشور عن هذه القاعدة في «المقدمة التاسعة» من تفسيره، التي خصصها للكلام علىٰ أن «المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها»[3].

ورأىٰ أن اللفظ القرآني كتلة سميكة مكثفة، فهو مخزن للمعاني المختلفة التي تحتمله، والحمولة الدلالية لتلك الألفاظ واسعة، وما برح المفسِّرون والمتدبرون يستخرجون من ألفاظه معاني هادية في كل زمان ومكان. قال: «ولما كان القرآن نازلًا من المحيط علمُه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية علىٰ فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب، مظنونًا بأنه مراد

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 59).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 32).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 93).

لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توفيقية، وقد جعل اللّٰه القرآن كتاب الأمة كلها وفيه هديها، ودعاهم إلىٰ تدبره وبذل الجهد في استخراج معانيه في غير ما آية»(1).

وأكد ذلك بصورة أكثر تقريبًا فقال: «فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع، ووصل ووقف، إذا لم تفضِ إلىٰ خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام علىٰ جميعها»(2).

ورأىٰ أنه إذا وجد مع المعنىٰ الأعلىٰ معنًىٰ أدنىٰ منه أيضًا حُمل علىٰ كليهما، سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور، أم متفاوتة بعضها أظهر من بعض، ولو أن تبلغ حد التأويل، وهو حمل اللفظ علىٰ المعنىٰ المحتمل المرجوح.

ولنأخذ بعض الأمثلة التي بثها ابن عاشور (ت: 1393) مستخدمًا هذه القاعدة في ثنايا التفسير، فعند قوله تعالىٰ: ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ﴾ [الصافات: 73] تحدث عن معاني (النظر) ثم قال: «والأمر بالنظر مستعمل في التعجيب والتهويل، فإن أريد بالعاقبة عاقبتهم في الدنيا فالنظر بصريٌّ، وإن أريد عاقبتهم في الآخرة كما يقتضيه السياق فالنظر قلبيٌّ، ولا مانع من إرادة الأمرين واستعمال المشترك في المعنيين»(3).

وعند قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: 11] تحدث عن معنىٰ (الموت) وصلوحية تعديته من الحقيقة إلىٰ المجاز، فيقول: «فلا إشكال في استعمال: ﴿أَمَتَّنَا﴾ في حقيقته ومجازه، ففي ذلك الفعل

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 94).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 97).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (23/ 128).

جمع بين الحقيقة والاستعارة التبعية تبعًا لجريان الاستعارة في المصدر، ولا مانع من ذلك؛ لأنه واقع ووارد في الكلام البليغ كاستعمال المشترك في معنييه»[1].

وتحدث عمّا يحمله معنىٰ (الظلم) من معانٍ متعددة، ثم قال: «والظلم يطلق علىٰ الشرك: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، ويطلق علىٰ المعاملة بغير الحق، وقد جمع قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31] نفي الظلم بمعنييه علىٰ طريقة استعمال المشترك في معنييه»[2].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: 88] ناقش تفسيرات المتقدمين، ثم رجح أن المراد المخالفة، والمعاكسة، والمنازعة، ثم قال: «وهذا المحمل في الآية يسمح به استعمال التركيب ومقاصد الرسل، وهو أشمل للمعاني من تفسير المتقدمين، فلا ينبغي قصر تفسير الآية علىٰ ما قالوه»[3].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: 19] قال: «وجملة ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ نسج نظمها نسجًا مجملًا لتوفير المعاني التي تذهب إليها أفهام السامعين، فجاءت علىٰ أبدع ما ينسج عليه الكلام الذي يرسل إرسال الأمثال من الكلام الجامع البديع النسج الوافر المعنىٰ، ولذلك كثرت تأويلات المفسرين لها.

فلمعاني الركوب المجازية، ولمعاني الطبق من حقيقي مجازي، متسع لما تفيده الآية من المعاني.

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (24/ 97).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (24/ 135).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (12/ 144).

فأما فعل: ﴿لَتَرْكَبُنَّ﴾ فحقيقته متعذرة هنا، وله من المعاني المجازية المستعملة في الكلام أو التي يصح أن تراد في الآية عدة، منها الغلب والمتابعة، والسلوك، والاقتحام، والملازمة، والرفعة»[1].

وهكذا يمضي في توسعة دلالات الألفاظ وفتح آفاقها طالما واللغة التي جاء منها اللفظ تسمح بذلك وتجيزه، مانحًا معاشر المتدبرين والمفسرين تحميل كل أفكارهم وتأملاتهم تحت عناوين الآيات بألفاظها الدلالية بقيود دقيقة نذكرها عمّا قريب.

- **حمل العام على الخصوص لقرينة:**

تخصيص ألفاظ العموم بالقرائن الدالة علىٰ ذلك الخصوص، قاعدة استخدمها ابن عاشور كثيرًا في التفسير، فمثلًا عند قوله تعالىٰ: ﴿وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا﴾ [الأنعام: 111] قال: ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ يعم الموجودات كلها؛ لكن المقام يخصصه بكل شيء مما سألوه، أو من جنس خوارق العادات والآيات، فهذا من العام المراد به الخصوص»[2].

وفي موضع آخر عند قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [الانفطار: 6] قال: «فالمعنىٰ: يا أيها الإنسان الذي أنكر البعث، ولا يكون منكر البعث إلا مشركًا؛ لأن إنكار البعث والشرك متلازمان يومئذ، فهو من العام المراد به الخصوص بالقرينة، أو من الاستغراق العرفي؛ لأن جمهور المخاطبين في ابتداء الدعوة الإسلامية هم المشركون»[3].

وكذلك عند قوله تعالىٰ: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الرحمن: 33] قال: «فقوله: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ عام مراد به الخصوص بقرينة قوله بعده:

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 227).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 6).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 174).

﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ﴾»[1].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: 25] تحدث عما يفيده لفظ: ﴿كُلَّمَا﴾ فقال: «ويحتمل أن في ذلك تعجيبًا لهم، والشيء العجيب لذيذ الوقع عند النفوس، ولذلك يرغب الناس في مشاهدة العجائب والنوادر، وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق، ويحتمل أن: ﴿كُلَّمَا﴾ لعموم غير الزمن الأوَّل، فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة»[2].

- **قاعدة النسخ:**

تعرض ابن عاشور (ت: 1393) كثيرًا لقواعد النسخ وما يتعلق به من مباحث ودقائق بطريقة رائدة تُعبِّر عن منظاره الأصولي الثاقب، وقدرته علىٰ التمييز بين مباحثه ومتشابهاته، ومن ذلك قاعدة «كل حكم ورد في خطاب مشعر بالتوقيت أو ربط بغاية مجهولة، ثم انقضىٰ بانقضائها، فهو نسخ»، التي أوردها عند قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النساء: 15] قائلًا: «وجزمنا بأن أول هذه السورة نزل قبل أوَّل «سورة النور»، وأن هذه العقوبة كانت مبدأ شرع العقوبة علىٰ الزنا، فتكون هذه الآية منسوخة بآية «سورة النور» لا محالة»[3]، ثم رد علىٰ من زعم أن الآية محكمة قائلًا: «علىٰ أن قوله: إن آي النساء مغيَّاة، لا يجدي؛ لأن الغاية المبهمة لمّا كان بيانها إبطالًا لحكم المغيَّا فاعتبارها اعتبار النسخ، وهل النسخ كله إلا إيذان بوصول غاية الحكم المرادة للَّه غير مذكورة في اللفظ، فذكرها في بعض

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (27/ 258).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 356).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 269).

الأحكام علىٰ إبهامها لا يكسو النزول غير شعار النسخ»[1].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ [البقرة: 68] قال: «وبهذا تعلمون أن ليس في الآية دليل علىٰ تأخير البيان عن وقت الخطاب، ولا علىٰ وقوع النسخ قبل التمكن؛ لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات علىٰ أن الزيادة علىٰ النص ليست بنسخ عند المحققين، وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء»[2].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 48] قال: «وقد اتصل معنىٰ قوله: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ بمعنىٰ قوله: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: 42]؛ فليس في هذه الآية ما يقتضي نسخ الحكم المفاد من قوله: ﴿فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: 42]، ولكنه بيان سماه بعض السلف باسم النسخ قبل أن تنضبط حدود الأسماء الاصطلاحية»[3].

وعند قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102] قال: «وقيل: هاته منسوخة بقوله تعالىٰ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]؛ لأن هاته دلت علىٰ تقوىٰ كاملة، كما فسرها ابن مسعود: أن يطاع فلا يعصىٰ، ويشكر فلا يكفر، ويذكر فلا ينسىٰ، ورووا أن هذه الآية لما نزلت قالوا: يا رسول الله، من يقوىٰ لهذا؟! فنزل قوله تعالىٰ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، فنسخ هذه بناء علىٰ أن الأمر في الآيتين في الوجوب، وعلىٰ اختلاف المراد من التقويين،

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 275).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 552).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (6/ 222).

والحق أن هذا بيان لا نسخ، كما حقَّقه المحقِّقُون، ولكن شاع عند المتقدمين إطلاق النسخ على ما يشمل البيان»(1).

• الاحتكام لقاعدة السياق القرآني:

احتج ابن عاشور (ت: 1393) بقاعدة «السياق القرآني» في مواطن كثيرة لكشف الدلالة التي يحملها اللفظ، إذ يرى أن «سياق الكلام حارس من الفهم المخطئ»(2)، وانتقد كثيرًا من التفاسير لخروجها عن مضماره، ومن النماذج على استخداماته لقاعدة «السياق»، عند قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾ [الواقعة: 86] رد كلام الفرَّاء (ت: 207) والزمخشري (ت: 538) في معنى لفظ ﴿مَدِينِينَ﴾ بأنه لا يخدم السياق، فقال: «وفسَّر الفرَّاء والزمخشري ﴿مَدِينِينَ﴾ بمعنى: عبيد للَّه، من قولهم: دان السلطان الرعية، إذا ساسهم، أي: غير مربوبين، وهو بعيد عن السياق»(3).

وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6] رد كلام المفسِّرين الذين حصروهم في رؤساء اليهود، ثم قال: «وهذا بعيد من عادة القرآن، وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حُرِم من هدى القرآن»(4).

ومن استعمالاته لقاعدة «السياق»: إيضاحه المعنى المراد، فشرح معنى أسلوب الإخبار في قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 30).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 83).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (27/ 345).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 248).

[الحديد: 20] بأنه: «مستعمل في التحذير والتحريض بقرينة السياق»(1).

وعند تفسيره اليأس في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: 4] يفسر معنىٰ «اليأس» بصيغته العمومية، ثم يخصص المعنىٰ المقصود بدلالة السياق يقول: «واليأس: عدم الأمل، والمأيوس منه في الآية يعلم من السياق»(2).

وعند قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ [آل عمران: 124]، فبعد الجمع بين هذا العدد والعدد المذكور في «سورة الأنفال» قال: «وبهذا الوجه فسر الجمهور، وهو الذي يقتضيه السياق»(3).

وعند قوله تعالىٰ: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: 55] قال: «والخطاب موجه إلىٰ المسلمين بقرينة السياق»(4).

وموضوع مراعاة السياق القرآني اعتنىٰ به ابن عاشور عناية فائقة، واستعمله في كثير من المواطن، ومال إلىٰ الترجيح به كثيرًا.

- **تقديم الاستعمال القرآني الأغلب على غيره:**

تتبع ابن عاشور مسارات ألفاظ القرآن الكريم، ورصد استعمالاته لها، وبنىٰ علىٰ ذلك قاعدة استعملها في التفسير، ونبه إليها في «المقدمة العاشرة» تحت عنوان «عادات القرآن»(5)، من ذلك لفظ: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ في القرآن الكريم، فيرىٰ أن اسم الإشارة الدال علىٰ الجمع يُقصد به

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (27/ 406).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (28/ 315).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (4/ 73).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (8/ 171).
(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 124).

المشركون من أهل مكة فقط، وأوضح أنه تتبع ذلك في القرآن الكريم فوجده مطابقًا، يقول: «وقد تتبعتُ اصطلاح القرآن فوجدته إذا استعمل: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ ولم يكن معه مشار إليه مذكور أنه يريد به المشركين من أهل مكة كما نبهتُ عليه فيما مضىٰ غير مرة»(1)، وقد تتبعتُ هذا اللفظ في القرآن الكريم فوجدتُه ورد في 44 موضعًا مطابقًا لكلام الإمام ابن عاشور بالشرط الذي أورده. ما يدل علىٰ دقة تبصره وبحثه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقد قال: «وهذا معنىٰ أُلهمنا إليه، واستقريناه فكان مطابقًا»(2).

وكذلك رجح بهذه القاعدة في لفظ: ﴿ٱلنَّاسِ﴾، فقال عند قوله تعالىٰ: ﴿وَكَفَّ أَيْدِيَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ﴾ [الفتح: 20] «فالمراد بالناس: أهل مكة جريًا علىٰ مصطلح القرآن في إطلاق هذه اللفظ غالبًا»(3)، ورفض التفسير القائل بأنهم اليهود، بأنه تفسير «لا يناسبه إطلاق لفظ الناس في غالب مصطلح القرآن»(4).

وكذلك في لفظ: (الْبَعْثِ)، إذ رأىٰ أنه شائع في إحياء الميت، فقال: «لأن البعث شاع في إحياء الميت وخاصة في اصطلاح القرآن»(5).

وفي تحرير لفظ: ﴿عِبَادِى﴾ قال: «والعباد الذين أُضيفوا إلىٰ ضمير الجلالة هم المؤمنون؛ لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه، وهو من شعار المسلمين، وكذلك اصطلاح القرآن غالبًا في ذكر العباد مضافًا لضمير الجلالة، وأما قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (23/ 57).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (11/ 223).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (20/ 177).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (20/ 178).
(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 277).

عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [الفرقان: 17] بمعنىٰ المشركين فاقتضاه أنه في مقام تنديمهم علىٰ استعبادهم للأصنام»(1).

وكذلك لفظ: (الَّذِينَ كَفَرُوا) ذكر عند قوله تعالىٰ: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: 212] «وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب من معلن ومنافق كما رُويَ عن مقاتل؛ لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا»(2)، وفي موضع آخر قال: «والمراد بالذين كفروا: المشركون، وهذا وصف غالب عليهم في اصطلاح القرآن»(3)، وقال أيضًا في موضع آخر: «وشاع في اصطلاح القرآن إطلاق وصف الكفر علىٰ الشرك، والكافرين والذين كفروا علىٰ المشركين»(4)، وقال أيضًا عند قوله تعالىٰ: ﴿وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [النساء: 51]، «وأريد بهم مشركو مكة، وذلك اصطلاح القرآن في إطلاق صفة الكفر أنه الشرك»(5).

وكذلك في لفظ: ﴿ٱلْوَاقِعَةُ﴾ [الواقعة: 1] قال: «والمراد بالواقعة هنا القيامة، فجعل هذا الوصف عَلَمًا لها بالغلبة في اصطلاح القرآن»(6).

ومن تلك الأمثلة نلاحظ كيف جرىٰ ابن عاشور (ت: 1393) خلف معهود الخطاب القرآني، وسياقه المصطلحي، واستخداماته للألفاظ، ويوظف هذا الاستخدام في كشف المعنىٰ والترجيح بين الأقاويل، والرد

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 179).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (2/ 294).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 172).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (3/ 216).
(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (5/ 86).
(6) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (27/ 281).

علىٰ المفسِّرين، وهو مسار بديع يمنح درس التفسير المعاصر قوة وتماسكًا وتطويرًا، بما يملكه من تقانة برمجية دقيقة في تتبع المصطلح القرآني، والفرز والتدقيق في أسلوب القرآن في التعاطي والاستعمال، ويضفي عليه مزيدًا من الاستقراء والتجديد.

وهكذا حشد عددًا كبيرًا من القواعد اللغوية والأصولية التي لا نستطيع استيعابها هنا، وتَمكّن باحترافية عالية من الجمع بين التنظير والتطبيق، والوضع والاستعمال، بمهارة تشهد له بالمراس الأصولي والإمكان اللغوي، وهو ما جعل هذا التفسير بحق بيئة واسعة لإعمال القواعد التفسيرية وتطبيقها، وهذا نادر في مدونات التفسير.

- **الفرع الثاني: طريقة أداء ابن عاشور في تطبيق التقعيد:**

تمثلت طريقة الإمام في استعمال القواعد التفسيرية وتطبيقها في تفسيره، بالتنظير الابتدائي لها في «المقدمات العشر» التي جعلها مفتتح التفسير، ثم انتقل بعد ذلك ليجري عمليّة تطبيق واسع لها في مضامين التفسير.

حشد ابن عاشور قواعد الدرس اللغوي والأصولي وعلوم القرآن لتدعيم استنتاجاته ومبتكراته والنتائج التي توصل إليها، وتتبع ألفاظ القرآن الكريم، ومعهودات الخطاب القرآني، ودقائق البلاغة القرآنية، والتفعيل الحي لعلمي المعاني والبيان، وغير ذلك، وبنىٰ علىٰ ذلك قواعد سار بها في رحابات التفسير، ويبدو أن استتباب الدرس الأصولي واللغوي بما حدث له من إثراءات بعد الإمام الطبري (ت310) وخلال الألف عام المنصرم، قد أفادت الإمام ابن عاشور كثيرًا، فقد استوعب القواعد الذي وضعها المتأخرون، ولاسيما بعد استتباب الدرس الأصولي في نقلاته الكبرىٰ علىٰ يد القاضي أبي بكر الباقلاني

(ت: 403)[1] والإمام الجويني (ت: 478) وتلميذه الغزالي (ت: 505) والفخر الرازي (ت: 606) والإمام الشاطبي (ت: 790)، وما شهده الدرس اللغوي من بسط القواعد الكبرىٰ والصغرىٰ في جميع مجالات اللغة، والتقعيدات التي أرساها السكّاكي (ت: 626) في الدرس البلاغي والإضافات التي قدَّمها الخطيب القزويني (ت: 736)[2]، والسعد التفتازاني (ت: 792)، والسيد الجرجاني (ت: 816)[3]، حتىٰ كان ذلك الحضور التقعيدي ماثلًا مستويًا بين يدي ابن عاشور (ت: 1393) الذي أعمله في تنفيذ التفسير.

وعند تقليب صفحات التفسير وجدنا أن ابن عاشور سار في استخدامه لهذه القواعد بنطاق أوسع مما استعمله الطبري (ت: 310)، فاستعمل تلك القواعد في التفسير والترجيح، واستعملها الطبري في الأغلب في الترجيح بين الأقاويل.

وبإمكاننا أن نرصد مسلكية ابن عاشور في استعمال قواعد التفسير وتطبيقها في تفسيره، **التي تمثلت في:**

---

(1) **محمد** بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني البصري، فقيه مالكي متكلم أصولي نظار. من أعماله: «الإنصاف»، ولد سنة 338 هـ، وتوفي سنة 403هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (17/ 190)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 20).

(2) أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق، لغوي، قاضي، وخطيب، من أعماله: «الإيضاح»، ولد سنة665هـ، وتوفي سنة739هـ ينظر: السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (9/ 158)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 216).

(3) علي بن محمد بن علي الشريف الحسني الجرجاني، فلكي وفقيه ولغوي. من أعماله: «المصباح شرح المفتاح»، ولد سنة 740هـ، وتوفي سنة816هـ، «بغية الوعاة»، (2/ 196).

أولًا: تدعيم المعنىٰ الصحيح بالقاعدة والبناء المباشر عليها.

ثانيًا: إيراد الأقاويل التفسيرية وتحقيقها في ضوء القواعد.

ثالثًا: وضع القاعدة في ختام المعنىٰ المستهدف دون إحضار بقية الأقاويل.

رابعًا: معالجة أعمال الترجيح مدعومة بتلك القواعد.

خامسًا: التدقيق في استعمال القواعد وبيان الفروق الدقيقة بينها أثناء التطبيق.

سادسًا: تتبع سياق اللفظ القرآني وطريقة استعمال القرآن له، ووضع قاعدة تناسب ذلك الاستعمال.

سابعًا: تتبع ما أنتجته فلسفة اللغة من تراكيب النظم وقواعدها المستخرجة من الجملة المنظومة.

ثامنًا: ضبط اللطائف القرآنية بضوابط لغوية تعبر بها إلىٰ حيز الدقة والاستعمال[1].

ولم تكن مسلكيته في استخدام هذه القواعد لأجل كشف المعنىٰ، بل استخدمها أيضًا في نخل أقاويل المفسرين وأئمة اللغة، وتحرير أقوالهم وردها، فكانت تلك القواعد هي المعيار الذي تمكن فيه من محاكمة أقوال المفسرين محاكمة منهجية منحت الرجل القدرة علىٰ منازلة كبار اللغويين والمفسرين، وإيقاف الاتكاء علىٰ وزنهم العلمي في تمرير أقوالهم، فهو يلوم كثيرًا من المفسرين خروجهم عن القواعد وعدم انضباطهم بها.

---

(1) توضح كثير من القواعد التي سبق ذكرها في الأمثلة والشواهد ما استنتجناه هنا من هذه النقاط الثمانية بما أغنىٰ عن إعادته وتكراره.

وعند قيادة أعمال الترجيح بالقواعد، رجح بدلالة النص القرآني، وبدلالة الحديث النبوي، ودلالة اللغة، والسياق القرآني، والقواعد الأصولية والمقاصدية، وغير ذلك من القواعد المتفق عليها بين العلماء، ولم يكتفِ بالترجيح، وإنما ساق أيضًا أسبابه ودوافعه.

وإذا ما قسمنا عمل ابن عاشور في القواعد التفسيرية سنجد أنه استدعاها من ثلاثة مجالات رئيسة، واستعملها بما تسمح له قوانين كل مجال بدقة متناهية:

المجال الأصولي: تميز ابن عاشور (ت: 1393) في إجراءات التفسير بدقة التمييز بين القواعد ووضعها في عناوينها الأصلية التي جاءت منها، وتجلت عبقريته في استعمال قواعد ألفاظ النص التي حررها الدرس الأصولي من وجوه النظم، ووجوه الاستعمال، ووجوه البيان، ووجوه الاستدلال[1]، بتقسيماتها المختلفة، في براعة أصولية قلما تتوافر لمفسِّر من المتأخرين، فالقدرة علىٰ التنظير عادة غير القدرة علىٰ التطبيق والتنفيذ، وهذا ما يعانيه الدرس الأصولي واللغوي عند المتأخرين الذين في الأغلب ما يستقدمون تمثيلات المتقدمين في مدوناتهم الأصولية عجزًا عن التمثيل المناسب للزمان والمكان، وضعف تخريج الفروع علىٰ الأصول، ورد النوازل والمستجدات إلىٰ أصولها وانتماءاتها الفقهية والأصولية، وابن عاشور تخطىٰ هذه العقبة، فاستعمالاته اللغوية والأصولية في مضمار تطبيق القواعد وتنفيذها

---

(1) يقسم الأصوليون دلالات الألفاظ إلىٰ هذه العناوين الأربعة، ثم يدرجون تحت كل نوع عددًا من الأنواع الدقيقة المختلفة ويسمونها دلالات النصوص، وطرق استنباط الأحكام. انظر تفاصيل ذلك في: مصطفىٰ إبراهيم الزلمي، «أصول الفقه في نسيجه الجديد»، دار إحسان للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثالثة والعشرون: 1435هـ، ص (343).

مبهرة، وثقته بطريقة التنزيل عالية، تجعله يتقدم في مسار الرواد الأوائل في التمكُّن من الدرس الأصولي واللغوي، وإن كان من المتأخرين.

المجال اللغوي: أحضر جميع القواعد اللغوية المتعلقة باللغة بجميع مجالاتها النحوية والبلاغية والمعجمية، وعمل علىٰ توطينها في التفسير، فهو يعطي للفظ القرآني قداسته، ويجري قواعد اللغة في نحته بطريقة علميَّة، ويرد علىٰ من لا يحسن اختيار الألفاظ عند التفسير، ويكشف الخطأ في كلام المفسرين، فعاتب الإمام الطيبي (ت: 743) لتسميته الانتقال إلىٰ ذكر داود وسليمان -عليهما الصلاة السلام- في «سورة سبأ»: «تخلصًا» بأن الصحيح أن يسميه «استطرادًا» أو «اعتراضًا»[1].

ومن تتبعنا للأداء اللغوي لابن عاشور في تفسيره، رأينا دقة ملاحظته لما تصنعه الأدوات المنتظمة في سلك الجملة القرآنية المنظومة، فيستخرج من تلك التركيبة مجموعة من المعاني الدقيقة، فهو ينظر إلىٰ تركيبة الأدوات اللفظية كيف انتظمت في الجملة القرآنية فولَّدَت من المعاني ما لا يعطيه غيرها مجتمعًا، وهنا يتجلىٰ الإعجاز القرآني الذي أعجز العرب عن صناعة تركيبة مماثلة من مركبات الكلام الثلاثة «الأسماء، والأفعال، والحروف» التي بين أيديهم.

وقد تحدث في «المقدمة العاشرة»[2] عن ذلك، فعلىٰ سبيل المثال: دقق في المعاني المستخرجة من الفعل المضارع، فالمجيء به في الجملة يعطي دلالة التجدد والتكرار، ودخول (لم) أو (إذ) يقلب معناه إلىٰ المضي، والمضارع المرفوع يعطي معنىٰ الحال أو الاستقبال، فإذا دخلت عليه بعض الحروف مثل (لام الابتداء) أعطىٰ معنىٰ الحال، وإذا

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (22/ 155).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 101).

كان منصوبًا، أو دخلت عليه نونا التوكيد أعطىٰ معنىٰ الاستقبال[1]، وهكذا مع بقية الأدوات والعوامل التي تؤثر في معناه، وتمنحه معنًىٰ دقيقًا مضافًا إلىٰ معناه الأصلي الذي يوحي به.

بهذه الطريقة يعمل ابن عاشور (ت: 1393) في سائر أنواع الكلمة من الأسماء والأفعال والحروف، وإيحاءات الجملة الاسمية والفعلية وما تعطيه من الدلالات، فجميع تلك الملاحظ التي تشكلها تركيبة الجملة المنظومة، وفلسفة اللغة، ومعاني الإعراب، يجعلها ملاحظ اعتبارية تزيد من توليد دلالات اللفظ، وتمنحه معاني جديدة لا تتوافر في صياغة أخرىٰ، وهكذا يعمل مع الصيغ البلاغية، وتصريفات الكلمة واشتقاقاتها المعجمية، وغيرها من الإشارات التي أنتجتها اللغة عند بناء الجملة من مجموع أجزائها، وهو صنيع فريد تمكّن الرجل به من نحت اللفظ واستخراج مزيد من حمولته الدلالية بمهارة واقتدار، ويسمي ذلك كله مستتبعات التراكيب.

مجال علوم القرآن: جميع قواعد أسباب النزول، والمكي والمدني، والرسم العثماني، والقراءات القرآنية، وغير ذلك، استخدمه ابن عاشور في مواضعه، ولم يغادر آية تتطلب حضورًا لمبحث من مباحث علوم القرآن إلا وعلق عليها بما يناسب المقام.

وقد فتح الباب للمتدبرين علىٰ مصراعيه في استثمار الدلالات اللغوية المتعددة للفظ، وتوسعة اللفظ في استيعاب المعاني المختلفة، واستنتاج الدلالات المتنوعة التي يحملها اللفظ القرآني، إذ رأىٰ أن

---

(1) انظر في ذلك: فاضل صالح السامرائي، «معاني النحو»، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن، الطبعة الأولىٰ: 1420هـ، وابن عاشور سمىٰ ذلك في مقدماته مستتبعات الكلام.

الأولىٰ إعمال اللفظ القرآني بكل ما تلتهمه معانيه دون خروج عن أساليب المعهود العربي وما تعارفت عليه الاستعمالات اللغوية.

وابن عاشور (ت: 1393) في صناعته التفسيرية يقودنا إلىٰ كيفية عمل تلك القواعد في اكتشاف منحوتات جديدة من المعاني التي يستوعبها اللفظ بانضباط علمي، ويرشد المفسِّر الجديد إلىٰ أن تلك الأدوات تستخدم علىٰ قدر براعته فيها وإتقانه إياها في تقديم أفكار جديدة مستخرجة من اللفظ القرآني، شريطة إلا تخالف ما جرىٰ عليه الشائع المستفيض من لغة العرب، وجرت عليه أفهامهم واستعمالاتهم[1]، وهذا الصنيع أرشد إليه قبله الإمام أبو حيان الأندلسي (ت: 745) في مقدمة تفسيره، فبعد أن أحصىٰ العلوم التي يحتاج إليها المفسِّر قال: «وأما من اقتصر علىٰ غير هذا من العلوم أو قصَّر في إنشاء المنثور والمنظوم، فإنه بمعزل عن فهم غوامض الكتاب، وعن إدراك لطائف ما تضمنه من العجب العجاب، وحظه من علم التفسير إنما هو نقل أسطار، وتكرار محفوظ علىٰ مر الأعصار»[2].

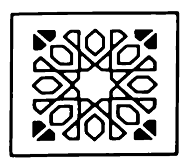
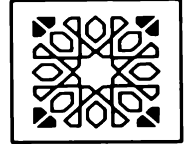
ومع أهمية أن يغادر مفسرو النص القرآني ظاهرة الاجترار والبحوث الوصفية التجميعية في درس التفسير، وحركة نقل الأقوال من كتاب للذي بعده، فإن تلك الطريقة الاستنباطية التي أرشد إلىٰ استعمالها ابن عاشور ليست في متناول حملة الفوضىٰ والأطروحات المفتوحة، بل هي عمل علميّ يخضع شروط تناوله لمن يمتلك القدرات اللغوية والإمكانات الأصولية، وتدرَّج في مستويات التفسير من البحث فيه، إلىٰ

(1) انظر كلامًا مفصلًا في ذلك في «المقدمة الرابعة» ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 44).
(2) أبو حيان الأندلسي، «البحر المحيط»، (1/ 27).

القدرة علىٰ إنتاجه، ولسنا نؤيد الولوج إلىٰ ساحات النص القرآني بدعوىٰ الاجتهاد، وإعمال العقل، والانطلاق في فضاءات القرآن الرحبة بلا منهج سار عليه فهم الأمة المستقيم، يستوعب الاجتهاد الجديد ويمضي في إكمال مسيرته، وقد وضع الإمام ابن عاشور (ت: 1393) مجموعة من الشروط التي تضبط إنتاج اللفظ، وما يفيض به من المعاني بقوله: «وشرطه ألا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفًا بينًا ولا خروجًا عن المعنىٰ الأصلي حتىٰ لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية»[1].



(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 44).

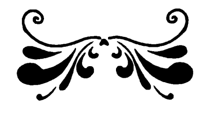



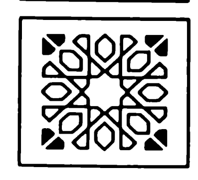
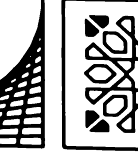
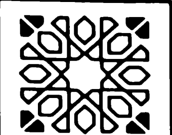
المبحث الثاني

القواعد العامة لتفسير النص القرآني عند الشيخين

وفيه مطلبان:

- المطلب الأوَّل: توسعة دلالات الألفاظ ومعيارية الفهم المنضبط.
- المطلب الثاني: السياجات الرئيسة لتفسير النص القرآني.





المبحث الثاني

القواعد الرئيسة لتفسير النص القرآني عند الشيخين

يتحدث هذا المبحث عن قضية محورية في تفسير النص القرآني وهي قضية الفهم، إذ أن مراد المفسرين من كل تحركاتهم وبحوثاتهم التفسيرية هي التنقيب عن اللفظ لاستخراج المعنىٰ، والنتيجة النهائية التي يود جميعهم الوصول إليها هي ما المقصود بالآية؟ وماذا تود تلك اللفظة أن تقول لنا؟ وكيف نفهم عن اللَّه تعالىٰ مراد كلامه؟ هذا الهاجس الأساس الذي أدار عليه المشتغلون بالنص القرآني رحىٰ حروفهم، وعند حروف ذلك اللفظ أعملوا كل أدوات استخراج المعنىٰ، فمنهم من توسع، ومنهم من اقتصر.

هنا نحاول معالجة هذه القضية وتناول الشيخين لها.





المطلب الأوَّل

توسعة دلالات الألفاظ ومعيارية انضباط الفهم

- **الفرع الأوَّل: توسعة الدلالة اللفظية لاستيعاب المعاني:**

لم يتوقف المفسرون وعلىٰ رأسهم الشيخان ابن جرير (ت: 310) وابن عاشور (ت: 1393) عن التنبيه علىٰ ضرورة الانطلاق في فضاءات النص القرآني، واستخراج دلالات الآيات، علىٰ أن هذا التوسع شابه الحذر، خوفًا من الخروج عن مقصودية اللفظ، إلىٰ معانٍ لا تسمح بها القواعد والانضباطات التي حددها العلماء لطريقة تفعيل ذلك التوسع وأساليب عمله.

فتوسعة الدلالة وَفْقَ قواعد اللغة يسمح للفظة القرآنية أن تنداح بمعانٍ لا حصر لها، وأن تفيض هدًىٰ وإرشادًا علىٰ الحياة في مختلف الأزمنة والعصور، ومن هذه التوسعة نستطيع أن نتحدث عن صلوحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان. غير أن عددًا من المشتغلين في أصول التفسير يرون وجوب الاقتصار في دلالات الألفاظ القرآنية علىٰ المعاني الواردة في التفسير النقلي(1)، دون التوسع في دلالات الألفاظ من خارج

(1) انظر كلام موجبي الاقتصار علىٰ التفسير النقلي في: أبي حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (2/ 321)؛ والشاطبي في، «الموافقات»، (4/ 278)، وذكر البغوي في مقدمة تفسيره في معنىٰ قوله: (لكل حرف حد) أراد له حد في التلاوة والتفسير لا يجاوز، ففي التلاوة لا يجاوز المصحف، وفي التفسير لا يجاوز المسموع. ينظر: «معالم التنزيل»، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1409هـ (1/ 47). =

المنقول، وهم بهذا الرأي يزكون القول بتاريخية القرآن الذي دعت إليه الحداثة المعاصرة(1) دون شعور منهم بأنهم يصلون معها إلىٰ نقطة اتفاق، ولعل هذا الإشكال نشأ في أذهانهم من الخطأ في تحرير مصطلح «التفسير بالرأي» الذي جعل الاصطفاف حول «التفسير بالمأثور» هو المسيطر علىٰ أطروحات أصول التفسير، دون بحث كيف نشأت هذه الثنائية، وما المقصود بها تحديدًا، فيما أشرنا إليه سابقًا، فبُني علىٰ هذا القول تعطيلُ العمل بالقدرات العقلية التي دعا القرآن نفسه إلىٰ إعمالها فيه كالتدبر، والتفكر، والاستنباط، والنظر، وهي عمليات عقلية خالصة، وما يصدر عنها هو الرأي والنظر(2).

كانت أعمال كثير من المفسرين تتجه إلىٰ توسعة دلالات اللفظ القرآني واستخراج حمولته الدلالية، حتىٰ إن كثيرًا من قادة التفسير بالمأثور -كما يحلو لبعض المعاصرين تسميتهم- ذهبوا للقول بهذه التوسعة، فعميد المفسرين ورائدهم الأوَّل الإمام محمد بن جرير الطبري (ت: 310) في مقدمة تفسيره «**جامع البيان**» طالب باستخراج دلالات الألفاظ القرآنية وما تحمله من معانٍ هادية للإنسان، بل إنه صاغ «نظريته التفسيرية» علىٰ أساس من البيان والتدبر والاستنباط، ورسم لمن بعده مشروعية مباشرة النص القرآني بوصفه منهاجًا عامًّا للناس، فقال بعد سرده عددًا من الآيات القرآنية الداعية للنظر والتدبر بأنها تدل علىٰ «أن

= ويقول مناع القطان: «التفسير بالمأثور هو الذي يجب اتباعه والأخذ به؛ لأنه طريق المعرفة الصحيحة». ينظر: «مباحث في علوم القرآن»، ص (340).

(1) انظر في تفصيل ذلك في: د. عبد اللَّه بن محمد القرني، «تاريخية القرآن في الفكر الحداثي العربي»، دار تكوين، الطبعة الأولىٰ: 1439هـ.

(2) فصّل الإمام الشاطبي في الرأي المقبول الموافق للقرآن والسنة، والرأي الناتج عن هوىٰ في كتابه «الموافقات»، (4/ 276).

عليهم معرفة تأويل ما لم يحجب عنهم تأويله من آيه؛ لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به من القيل والبيان والكلام إلا علىٰ معنىٰ الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به»(1)، بل إنه يؤكد هذه القضية بوضوح منذ البداية فيطرح السؤال ويجيب: «فإن قال قائل: فكيف يجوز أن يكون اللفظ حرفًا واحدًا شاملًا الدلالة علىٰ معان كثيرة مختلفة؟ قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل علىٰ معان كثيرة مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس: أمَّة، وللحين من الزمان: أمَّة، وللرجل المطيع له: أمَّة، وللدين والملة: أمَّة»(2)، وأشار إلىٰ توسعة المعاني في مواضع من تفسيره مثل قوله في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ [الأنفال: 24]: «ولم يخصص من المعاني التي ذكرنا شيئًا دون شيء، والكلام محتمل كلّ هذه المعاني، فالخبر علىٰ العموم حتىٰ يخصه ما يجب التسليم له»(3).

ومثل قوله: «وجب أن يكون علىٰ جميع معانيه، . . . إذ كان غير جائز نقل حكم ظاهر آية إلىٰ تأويل باطن إلا بحجة ثابتة»(4).

وكثيرًا ما يورد قاعدته الشهيرة في استيعاب اللفظ القرآني لمعانيه المحتملة، وعدم حصرها في معنىٰ محدد حتىٰ يدل الدليل علىٰ ذلك الحصر، يقول: «الكلمة إذا احتملت وجوهًا لم يكن لأحد صرف معناها إلىٰ بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة يجب التسليم لها»(5).

أما الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) فأكد علىٰ هذه

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 78). (2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 224).
(3) الطبري، «جامع البيان»، (11/ 113).
(4) الطبري، «جامع البيان»، (3/ 469). (5) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 328).

القضية منذ البداية، كما أشرنا من قبل، ويعتبر الاقتصار علىٰ الحديث المعاد تعطيلًا لفيض القرآن الذي ما له من نفاد[1]، ورأىٰ ضرورة الذهاب لتوسعة اللفظ ليحمل كل المعاني الدلالية بمختلف مراتبها، وَفْقَ قاعدته: «المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها»[2]، وَوَفْقَ هذا التحميل والتحمّل دعا ابن عاشور إلىٰ جعل اللفظة القرآنية وعاءً يستوعب كل المعاني التي تنتجها اللغة، وتتماشىٰ مع السياق القرآني بضوابط صارمة يأتي ذكرها بعد قليل.

ونلاحظ أن الإمام الطبري (ت: 310) كان أكثر تحفظًا وتحرزًا في توسعة هذه الدلالات خشية ركوب الأفكار المنحرفة صهوة اللفظ القرآني، والعبور من خلالها لتمرير تلك الأفكار المدخولة، فرأيناه يلجم تلك التوسعات الدلالية بالفهم المتداول لدىٰ بيئة التفسير الأوَّلىٰ، ويأبىٰ التحرك باللفظ خارج فهمها، فنجده مثلًا يعقب علىٰ أبي عبيدة (ت: 207) في تفسيره قوله تعالىٰ: ﴿وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: 11] بأنه «مجاز يفرغ عليهم الصبر وينزله عليهم فيثبتون لعدوهم»، فيشير الطبري إلىٰ أن هذا «خلاف لقول جميع أهل التأويل من الصحابة والتابعين، وحسب قول خطأ أن يكون خلافًا لقول من ذكرنا، وقد بينا أقوالهم فيه، وأن معناه يثبت أقدام المؤمنين بتلبيد المطر الرمل حتىٰ لا تسوخ أقدامهم وحوافر دوابهم»[3]، ويقتصر علىٰ هذا المعنىٰ دون التوسع في غيره من المعاني التي يتسع لها اللفظ بجوار المعنىٰ الأصلي، أما ابن عاشور - وَفْقًا لما أشار إليه سابقًا - فيرىٰ أن الدلالة الأولىٰ لا تمنع من استيعاب

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 7).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 93).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (11/ 69).

الدلالة الثانية، طالما ليس في الدلالة الثانية ما يمنعها، ولم تفضِ إلىٰ خلاف المقصود من السياق، فيجب حمل الكلام علىٰ جميعها[1].

وعند مقارنة صنيع الطبري (ت: 310) بصنيع ابن عاشور (ت: 1393) في هذا المثال تحديدًا نجد أن الإمام ابن عاشور يرىٰ أن تثبيت الأقدام هو التمكن من السير في الرمل بألا تسوخ في ذلك الدهس الأرجل[2]، إلا أنه لا يعلل الذهاب لهذا المعنىٰ بما علله الطبري من الفهم العام للصحابة والتابعين، بل يذهب إلىٰ أن هذا المعنىٰ هو المناسب حصوله بالمطر[3]، فابن عاشور يحتكم إلىٰ قاعدة السياق في ترجيح معنىٰ التثبيت الحقيقي، في حين يذهب الطبري إلىٰ معتمدات المنقول عن الصحابة والتابعين، وفي كلا المعتمدين استناد إلىٰ السياق التنزيلي الذي وردت به ماجريات القصة، لكن ابن عاشور وَفْقًا لقاعدته لا يمانع من استيعاب رأي أبي عبيدة (ت: 207) المجازي في التثبيت، إضافة إلىٰ المعنىٰ الأصلي، طالما ونطاق اللفظ يتسع للاثنين دون إلغاء المعنىٰ الأصلي، فيكون التثبيت حقيقيًّا ومجازيًّا بدلالة لفظ (الربط) في الآية الذي هو مجاز في التثبيت[4]، وهكذا كان صنيع المفسرين يوردون المعنىٰ الأصلي، ولا يمانعون من المعاني الأخرىٰ، إن كان اللفظ يتسع لها ويسمح بها، فالبغوي (ت: 516) أورد كلتا الدلالتين دون تعقيب[5]، واستنتج القرطبي (ت: 671) بعد إيراده كلا المعنيين من معنىٰ (الثبيت) معنىٰ النصر والمعونة في موطن الحرب، مع تأكيده عود الضمير (به) إلىٰ

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 97).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (9/ 280).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (9/ 280).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (9/ 280).
(5) البغوي، «معالم التنزيل»، (3/ 334).

الماء[1]، ونحت ابن كثير (ت: 774) بعد إيراده المعنىٰ الأصلي من معنىٰ (الربط) شجاعة الباطن، ومن معنىٰ (التثبيت) شجاعة الظاهر[2].

ويبدو أن الطبري (ت: 310) فهم من تفسير أبي عبيدة (ت: 207) المجازي إقصاء المعنىٰ الأصلي فرفضه.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ [التكوير: 17] يتجه ترجيح ابن جرير إلىٰ حصر العسعسة في إدبار الليل[3]، في حين يرىٰ ابن عاشور استيعابها إقبال الليل وإدباره، قال: «وبذلك يكون إيثار هذا الفعل لإفادته كلا حَالَين صالحين للقَسَم به فيهما؛ لأنهما من مظاهر القدرة، إذ يعقب الظلام الضياء، ثم يعقب الضياء الظلام، وهذا إيجاز»[4].

وفي المقصود بـ «النبأ العظيم» في قوله تعالىٰ: ﴿عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [النبأ: 2] أورد ابن جرير في معناه قولين، الأوَّل: القرآن، والثاني: البعث، ولم يرجح بينهما[5]، أما ابن عاشور فرأىٰ أن «التعريف في (النبأ) تعريف الجنس، فيشمل كل نبأ عظيم أنبأهم الرسول ﷺ به، وأوَّل ذلك إنباؤه بأن القرآن كلام اللَّه، وما تضمنه القرآن من إبطال الشرك، ومن إثبات بعث الناس يوم القيامة، فما يروىٰ عن بعض السلف من تعيين نبأ

---

(1) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، (9/ 466).

(2) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولىٰ: 1420هـ (4/ 24).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (24/ 161). قال: «وأولىٰ التأويلين في ذلك بالصواب عندي قول من قال: معنىٰ ذلك: إذا أدبر، وذلك لقوله: ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: 18]، فدلّ بذلك علىٰ أن القسم بالليل مدبرًا، وبالنهار مقبلًا، والعرب تقول: عسعس الليل، وسَعْسَع الليل: إذا أدبر، ولم يبق منه إلا اليسير».

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 154).

(5) الطبري، «جامع البيان»، (24/ 6).

خاص يُحمل علىٰ التمثيل»[1].

وتكون قاعدة ابن جرير الشهيرة: «الكلمة إذا احتملت وجوهًا لم يكن لأحد صرف معناها إلىٰ بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة يجب التسليم لها»[2]، قاعدة لابن عاشور بصورة أدق وأوسع، كما رأينا في الأمثلة من ميله إلىٰ توسعة الدلالات أكثر من ابن جرير.

وفي نهاية «المقدمة التاسعة» التي خصصها ابن عاشور للحديث عن هذا الموضوع قرر قانونه العام في توسيع دائرة المعاني القرآنية فقال: **«وعلىٰ هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها علىٰ بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يُرجّح معنًىٰ من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنىٰ ملغًىٰ، ونحن لا نتابعهم علىٰ ذلك، بل نرىٰ المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مَهْيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية، فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعدًا فذلك علىٰ هذا القانون»**[3].

وأشار إلىٰ أنه تتبع تفسيرات النبي ﷺ، لبعض الآيات القرآنية فوجد أن ذلك التفسير ليس هو المعنىٰ الأصلي من التركيب، «ولكنا بالتأمل نعلم أن الرسول ﷺ ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلىٰ أخذ أقصىٰ المعاني من ألفاظ القرآن»[4]، وقدم أمثلة كثيرة علىٰ تلك الاستخدامات النبوية للمعاني الإضافية دون المعنىٰ الأصلي نماذج من الاستخدام

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (30/ 10).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 328).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 100).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 94).

النبوي للفظ القرآني السميك.

وهذا التوسع الذي رآه ابن عاشور، لا يمضي دون ضبطية صارمة، مستندًا في محاكمة الأفكار المنحرفة التي تحاول التوغل تحت ظلال النص إلىٰ اللغة والفهم الجمهوري العام الذي سلكته الأمة، فيقول مثلًا: «ومن تلفيق الاستدلال أن يستدل الجُبَّائي[1] بهذه الآية[2] علىٰ تأييد قول أصحابه المعتزلة بتفضيل الملائكة علىٰ الأنبياء مع بُعد ذلك عن مَهْيع الآية، وقد تابعه الزمخشري، وكذلك دأبه كثيرًا ما يُرْغم معاني القرآن علىٰ مسايرة مذهبه فتنزو عصبيته وتنزوي عبقريته»[3].

وللمقاربة بين صنيع ابن عاشور (ت: 1393) وصنيع الطبري (ت: 310)، نرىٰ أن الطبري التزم عدم الخروج عن أقوال الطبقات الثلاث، ورأىٰ ابن عاشور أن الأصل ليس الالتزام بأقوالهم المنصوصة بقدر ما هو الالتزام بقواعدهم العامة، وعندها فلا مانع من توسعة اللفظ ليشمل معان دلالية أخرىٰ طالما وهي تنسجم مع تلك القواعد التي يحتكم إليها الجميع.

ويبدو لنا أن مقصود الطبري ليس الالتزام بحرفية أقوالهم كما فهم

---

(1) أبو علي، محمد بن عبد الوهّاب بن سلام البصري الجبائي، شيخ المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، مؤسس فرقة الجبائية، من أعماله: «التفسير الكبير»، ولد سنة 235هـ، وتوفي سنة 303هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (14/ 184)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (4/ 18).

(2) يقصد الآية [50] من سورة الأنعام: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 50].

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 242) ومعنىٰ تنزو: تظهر وتثب وتنكشف، ومعنىٰ تنزوي: تنقبض وتنكمش.

بعضهم من كلامه، بقدر ما هو الالتزام بفهمهم العام والاحتكام إلىٰ قواعدهم، فالطبري نفسه خالفهم في كثير من الإضافات والآراء التي جرت علىٰ قواعدهم، وخلت منها أقوالهم واجتهاداتهم.

وقد يسأل سائل: كيف للفظ أن يحتمل الحقيقة والمجاز في آن، فذاك لا يصح من حيث إن المتكلم به يكون مريدًا استعمال اللفظ فيما وضع له، والعدول به عن الموضوع له أمر منافٍ للمراد منه؟

يجيب الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502) متحدثًا بوضوح عن هذا السؤال في فصل خاص من مقدمته التقعيدية النفيسة لتفسيره، إذ يرىٰ «جواز إرادة المعنيين المختلفين بعبارة واحدة»[1]، ويضيف موضحًا: «إن ذلك إنما يتنافىٰ إذا وضع لفظ فاستعمل في معنًىٰ واحد علىٰ أنه منقول إليه عن غيره، ومستعمل في موضعه، أما إذا استعمل في أحد معنييه لا علىٰ النقل، بل علىٰ الوضع له، وفي الآخر علىٰ النقل إليه صح إرادتهما معًا»[2]، ويورد أمثله تؤيد إجابته، منها قوله تعالىٰ: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ﴾ [الإسراء: 44] فذكر أن التسبيح عام في الإنسان وغيره، وقد عُلِم أن الإنسان يُسبح بلسانه وفعاله، والجمادات ليست تسبح كذلك، وقد قرنهما بلفظ واحد، ومنها أن المعني بقوله تعالىٰ: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلٗا فَأَغۡنَىٰ﴾ [الضحىٰ: 8] عنىٰ بذلك الغِنىٰ علىٰ بالكفاية والغنىٰ بالقناعة معًا[3]، وأيّد محتويات اللفظ القرآني المستفيض من المعاني المجتمعة تحت اللفظة بعد اللفظة[4].

---

(1) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص (98).
(2) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص (100).
(3) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص (100).
(4) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص (101).

ويجيب ابن عاشور أيضًا -كما أجاب الراغب- بصحة حمل اللفظ علىٰ كلا معنييه «الحقيقي والمجازي»، وأن ذلك من مميزات القرآن الكريم، وقد تردد فيه من تردد بسبب عدم وروده في العربية، واستشكل أن يرد ذلك في القرآن، قال: «واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه محل تردد بين المتصدِّين لاستخراج معاني القرآن تفسيرًا وتشريعًا، سببه أنه غير وارد في كلام العرب قبل القرآن، أو واقع بندرة، فلقد تجد بعض العلماء يدفع محملًا من محامل بعض آيات بأنه محمل يفضي إلىٰ استعمال المشترك في معنييه، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ويعدون ذلك خطبًا عظيمًا»(1)، ثم يعتمد كلامًا شبيهًا بكلام الإمام الراغب (ت: 502) ويوثقه فيقول: «والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن علىٰ ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة. مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: 18]، فالسجود له معنًىٰ حقيقي وهو وضع الجبهة علىٰ الأرض، ومعنىٰ مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل: ﴿يَسْجُدُ﴾ هنا في معنييه المذكورين لا محالة، وقوله تعالىٰ: ﴿وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ [الممتحنة: 2]، فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء، وقد استعمل هنا في كلا معنييه، ومثال استعمال المركب المشترك في معنييه قوله تعالىٰ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]، فمركب (ويل له) يستعمل خبرًا،

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 98).

ويستعمل دعاءً، وقد حمله المفسرون هنا علىٰ كلا المعنيين»[1].

ولم يكن الشيخان الطبري (ت: 310) وابن عاشور (ت: 1393) وحدهما في الدعوة إلىٰ هذه التوسعة الدلالية المنضبطة بالقواعد، بل كانت مسلكية أغلب المشتغلين بالتفسير، ففي مطلع القرن الخامس الهجري كان الإمام أبو الحسن الماوردي (ت: 450) يقدم أبحاثه في درس التفسير عن طريق كتابه «**النكت والعيون**»، رفض الماوردي الأفكار المتصلبة التي تطلب منه الجمود علىٰ أقوال المتقدمين، وتوقفه عند تأملاتهم واجتهاداتهم في فهم الآيات القرآنية، فتحدث في مقدمة تفسيره التمهيدية قائلًا: «تمسك بعض المتورعة ممن قلَّتْ في العلم طبقته، وضعفت فيه خبرته، وامتنع أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده، عند وضوح شواهده، إلا أن يرد بها نقل صحيح، ويدل عليها نص صريح، وهذا عدول عما تعبّد اللَّه تعالىٰ به خلقه في خطابهم بلسان عربي مبين، قد نبه علىٰ معانيه ما صرح من اللغز والتعمية، التي لا يوقف عليها إلا بالمواضعة إلىٰ كلام حكيم، أبَان عن مراده، وقطع أعذار عباده، وجعل لهم سبلًا إلىٰ استنباط أحكامه، كما قال اللَّه تعالىٰ: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، ولو كان ما قالوه صحيحًا لكان كلام اللَّه غير مفهوم، ومراده بخطابه غير معلوم، ولصار كاللغز المُعمَّىٰ، فبطل الاحتجاج به، وكان ورود النص علىٰ تأويله، مغنيًا عن الاحتجاج بتنزيله، وأعوذ باللَّه من قول في القرآن يؤدي إلىٰ التوقف عنه، ويؤول إلىٰ ترك الاحتجاج به»[2].

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 99).

(2) أبو الحسن الماوردي، «النكت والعيون»، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة الطبع(1/ 34-35)

وشبيه بكلام القاضي الماوردي (ت: 450) كلام أبي حيان الأندلسي (ت: 745) في مقدمة تفسيره فيما أوردناه عنه قريبًا، وعدَّ الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505) من موانع الفهم «**أن يكون المرء قد قرأ تفسيرًا، واعتقد أن لا معنىٰ لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس أو مجاهد، وأن ما وراء ذلك تفسير مردود لا يُقبل، فهذا من الحُجُب العظيمة**»(1)، وبعد سلسلة من التحقيقات والأنظار الرائدة في «**الإحياء**» قرر «أن في فهم معاني القرآن مجالًا رحبًا ومتسعًا بالغًا، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهىٰ الإدراك فيه»(2)، ويرىٰ القاضي شمس الدين الخُوَيي (ت: 637)(3) «أن العلم بالمراد من الألفاظ يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن اللَّه تعالىٰ أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص علىٰ المراد، وإنما هو ﷺ صوَّب رأي جماعة من المفسرين، فصار ذلك دليلًا قاطعًا علىٰ جواز التفسير من غير سماع من اللَّه ورسوله»(4)، ويؤكد الإمام الفخر الرازي (ت: 606) «**أن المتقدمين إذا ذكروا وجهًا في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، وإلا لصارت الدقائق التي يستنبطها المتأخرون في التفسير مردودة باطلة، وذلك لا يقوله إلا مقلد خُلف**»(5)،

---

(1) الغزالي، «الإحياء»، (2/ 325). (2) الغزالي، «الإحياء» (2/ 325).

(3) **أبو العباس**، أحمد بن خليل بن سعادة المهلبي الخويي الشافعي صاحب الفخر الرازي، فقيه ومناظر، من أعماله: «الأصول»، والخويي نسبة إلىٰ «خُوَي» قرية بأذربيجان، ولد سنة 583هـ، وتوفي سنة 637هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (23/ 64)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (7/ 320).

(4) نقله البدر الزركشي في: «البرهان»، (1/ 16)؛ والسيوطي في: «الإتقان»، (6/ 2268) ولم أقف علىٰ كتابه الأصل.

(5) الفخر الرازي، «مفاتيح الغيب»، (9/ 184) عند تفسير الآية الثالثة من سورة النساء.

وأشار الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790) إلىٰ ضرورة التنقيب عن المعنىٰ القرآني عن طريق الأدوات الاجتهادية، فإن القرآن «لا بد من القول فيه ببيان معنىٰ، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم، فأما أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها»[1]، وذلك غير ممكن؛ فلا بد من القول فيه بما يليق،

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، «الموافقات» (4/ 851)، وقد تعقب الإمامُ ابن عاشور الإمامَ الشاطبي في مسألة سعة اللفظ القرآني لاستيعاب العلوم الطبيعية وغيرها، فقال: «وأما أبو إسحاق الشاطبي فقال في الفصل الثالث من المسألة الرابعة: «لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عامًّا لجميع العرب. فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه»، وقال في المسألة الرابعة من النوع الثاني: «ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية علىٰ مذاهب أهلها وهم العرب تنبني عليه قواعد، منها: أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوىٰ علىٰ القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها، وهذا إذا عرضناه علىٰ ما تقدم لم يصح، فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدًا منهم تكلم في شيء من هذا سوىٰ ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة. نعم تضمن علومًا من جنس علوم العرب وما هو علىٰ معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة. . . ، الخ»، وهذا مبني علىٰ ما أسسه من كون القرآن لما كان خطابًا للأميين وهم العرب فإنما يعتمد في مسلك فهمه وإفهامه علىٰ مقدرتهم وطاقتهم، وأن الشريعة أمية، وهو أساس واه لوجوه ستة:

الأول: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلىٰ حال وهذا باطل لما قدمناه، قال تعالىٰ: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ﴾ [هود: 49].

الثاني: أن مقاصد القرآن راجعة إلىٰ عموم الدعوة وهو معجزة باقية، فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

الثالث: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يعنون معانيه، ولو كان كما =

وقد أدرك الصحابة ضرورة الكشف الدلالي للفظ القرآني، ففسروا القرآن علىٰ ما فهموا.

واعتبر الإمام السيوطي (ت: 911) الألفاظ المشتركَة في القرآن الكريم «**من أعظم مظاهر إعجازه؛ حيث كانت الكلمة الواحدة تتصرّف إلىٰ عشرين وجهًا وأكثر وأقلّ، ولا يوجد ذلك في كلام البشر**»(1)، فقرر أن الدلالات المتعددة التي تحملها اللفظة القرآنية مظهر من ظاهر إعجازه، خلافًا للكسب البلاغي البشري عامة، ويرجح «قابلية اللفظ القرآني لتحمّل المزيد من الدلالة، والامتداد في المعنىٰ»(2).

= قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه.

الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

الخامس: أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنىٰ الأصلي مفهومًا لديهم، فأما ما زاد علىٰ المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه.

السادس: أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعًا إلىٰ مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصلوا وفرعوا في علوم عنوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نقتفي علىٰ آثارهم في علوم أخرىٰ راجعة لخدمة المقاصد القرآنية، أو لبيان سعة العلوم الإسلامية، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لإيضاح المعنىٰ فذلك تابع للتفسير أيضًا؛ لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء علىٰ ما هي عليه، وإن كان فيما زاد علىٰ ذلك فذلك ليس من التفسير؛ لكنه تكملة للمباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متعاطي التفسير أوسع قريحة في العلوم. ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 44).

(1) جلال الدين السيوطي، «معترك الأقران في إعجاز القرآن» تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1408هـ (1/ 387).

(2) د. إحسان الأمين، «منهج النقد في التفسير»، دار الهادي، بيروت، الطبعة =

وفق هذه الأفهام العريضة استمرت قراءة النص القرآني مدفوعة بالإحساس بغنىٰ القرآن وقدرته علىٰ العطاء المتجدد الذي تمنحه ألفاظه ومركباته، وسياقه، وظاهره، وباطنه، وغير ذلك «مما لا يدخل تحت الوهم، ويدق عنه الفهم، وفي هذا تتفاوت الأذهان وتتسابق في النظر إليه مسابقة الرِّهان، فمن سابق بفهمه، وراشق كبد الرميَّة بسهمه»[1]، وهو ما عبر عنه بعض السلف بقولهم: «لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه اللَّه في آيه من كتابه؛ لأنه كلام اللَّه، وكلامه صفته، وكما أنه ليس للَّه نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح اللَّه عليه»[2].

وهكذا تتابعت دعوات المشتغلين بالدرس الأصولي والتفسير القرآني لتوسعة دلالات اللفظ القرآني من ممنوحات اللغة الأم التي نزل القرآن الكريم بوعائها من صيغ الحقيقة والمجاز، والتقديم والتأخير، والإثبات والحذف، والعموم والخصوص، والتشويق مع الإيجاز، وما يمنحه الرصف السياقي للمنظوم القرآني من دلالات معجزة من حيث الدقة في الاختيار، وتوليد المعنىٰ والتصور، ومناسبة اللفظ للبيئة والسياق، وما قدمته البلاغة القرآنية المعجزة من الدقائق والنكات، وثراء الجمل والكلمات، وما ادخرته معاني النحو من دلالات، ما صنع ثراءً واسعًا في معنىٰ اللفظة القرآنية، وجعل كتلتها السميكة تنداح بسائر المعاني، التي أنتجتها لأسباب تعود لأصل اللغة، كرجوعها إلىٰ أصل لغوي واحد، أو بسبب الاشتراك، أو بحسب تنوع وروده، ما جعل

= الأولىٰ: 1428هـ، ص (145).

(1) الزركشي، «البرهان»، (1/ 15).

(2) الزركشي، «البرهان»، (1/ 9) وانظر د. يحيىٰ رمضان، «القراءة في الخطاب الأصولي»، ص(58).

الإمام بدر الدين الزركشي (ت: 794) يُصدّر حديثه في «**البرهان**»، منبهًا إلىٰ هذا الثراء اللغوي الذي منحه اللفظ القرآني للقراء والمتدبرين، فلا «يستقصي معانيه فهم الخلق، ولا يحيط بوصفه علىٰ الإطلاق ذو اللسان الطلق، فالسعيد من صرف همته إليه، ووقف فكره وعزمه عليه، والموفق من وفقه اللَّه لتدبره، واصطفاه للتذكير به وتذكره، فهو يرتع منه في رياض، ويكرع منه في حياض»[1].

- **الفرع الثاني: ضبط معيارية الفهم:**

اختلطت الثقافة الإسلامية مبكرًا بثقافات أُخَر، ودخلت أقوام جديدة الإسلام محمَّلة بثقافاتها وأسئلتها، ونشأت تجمعات الفرق الفكرية المختلفة، وازداد رصيد الترجمة العربية للأفكار الأخرىٰ، كل ذلك الاختلاط الحضاري رسم تحديًا للمشتغلين بالتفسير القرآني لتشديد الحراسة حول أسوار النص، وزيادة متانة تحصينات اللفظة القرآنية من توغلات الفرق الفكرية التي أقبلت محملة بأفكارها تحاول امتطاء صهوة النص القرآني لتمرير آرائها تحت شرعيته، فصنع المختصون في الدرس الأصولي قوانين وسياجات تحصن الفهم وتضبط معاييره، لتكون مخرجاته سليمة عند البحث في النص القرآني، واستبعاد التأويلات الغريبة التي لا تقبلها لغة التنزيل ولا سياقات النص الشرعي ومقاصده، كتلك التفاسير التي ترىٰ في الحروف أشكالًا ظاهرة غير ما تحمله بواطنها، كتفسير «فرعون» بالقلب، وتفسير «البقرة» بالنفس[2]، والتفاسير التي استخدمها الشيعة لإدانة الصحابة ﷺ والتعبير بألفاظ القرآن عن معتقداتهم، فالنور: هو علي، واللؤلؤ والمرجان: الحسن

(1) الزركشي، «البرهان»، (1/ 5).

(2) الغزالي، «الإحياء»، (2/ 328).

والحسين[1]، وأئمة الكفر: طلحة والزبير[2]، وما حكاه الزمخشري (ت: 538) من بدع التفاسير في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 4] من أن تكون الخلافة في غيرهم[3]، وغير ذلك، وما قدمته اليوم أطروحات الحداثة من جعل النص القرآني نصًّا مجردًا عن القداسة وإخضاعه للتقييم والنقد وغرابة التفسير، وغيرها من الآراء والأفكار التي ألقت بها الفرق علىٰ بِنية اللفظة القرآنية وذهبت بها كل مذهب، وقد أورد أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790) مَسْردًا من أطروحاتهم ونزغهم وتأويلاتهم الفاسدة علىٰ ضفاف النص القرآني ودفعها جملة واحدة ثم قرر أن «كل معنًىٰ مستنبط من القرآن غير جار علىٰ اللسان العربي؛ فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعىٰ فيه غير ذلك، فهو في دعواه مبطل»[4]. كل ذلك جعل حُرَّاس الدرس الأصولي ينفرون نفرة واحدة لبحث ضبطية صارمة لتناول ألفاظ القرآن من توغل تلك المدخولات، وحماية النص من الأهواء والزيف، فابتكروا القوانين الأصولية التي «حددت شرائط القراءة، وبنت مسلماتها، وأسست الأدوات والمساطر، وحدّت من الانسياق وراء الهوىٰ»[5]، وهي قواعد غاية في الضبط والإحكام من شأنها أن تحيط

---

(1) محمد بن مسعود العياشي، «التفسير»، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قُم، الطبعة الأولىٰ: 1421هـ، (2/ 221).

(2) محمد بن يعقوب الكليني، «الكافي»، كتاب الحجة، باب أن الأئمة نور اللَّه، مركز بحوث دار الحديث، (1/ 194).

(3) الزمخشري، «الكشاف»، ص، (1222)، وقد جمع العلامة الغماري إغرابات التفاسير في كتاب أسماه «بدع التفاسير»، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية: 1406هـ.

(4) الشاطبي، «الموافقات»، (4/ 789).

(5) يحيىٰ رمضان، «القراءة في الخطاب الأصولي»، ص (60).

النص بسياج من الموضوعية تقيه من الأهواء والتعسفات، وتحمل «المجتهدين علىٰ منهجية تشريعية تُبعد عنهم الاختلافات التي كانوا قد تورطوا فيها من جراء مغالاتهم في استعمال الرأي»[1].

وقد تتابع الفعل التاريخي لإثراء القوانين الأصولية وتطويرها، وخضعت لنقد وتقويم من مختلف العقول والمدارس العلمية، ما أكسبها المتانة والإحكام وقوة الانضباط، وكانت جهود القاضي أبي بكر الباقلاني (ت: 403) والإمام الجويني (ت: 478)، وأبي حامد الغزالي (ت: 505)، والفخر الرازي (ت: 606)، والعز بن عبد السلام (ت: 660) وشهاب الدين القرافي (ت: 684) والقاضي البيضاوي (ت: 685) وزملائهم من أعضاء المدرسة الأصولية تمنح تلك التقنينات ثباتًا جديدًا، وتبث فيها تفاصيل جديدة، وفي القرن الثامن كان الضبط الأصولي علىٰ موعد مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790) الذي أحدث فيه معمارًا جديدًا، بل كانت إضافاته المقاصدية الفريدة حفظًا للنصوص من التلاعب في تسييل دلالاتها[2].

وحياطة النص القرآني بهذه الضبطية الصارمة كانت من أبرز الملامح التي ارتسمت علىٰ تفسير الشيخين، إذ حصّنا تفسيريهما من الأفكار

---

(1) عبد المجيد تركي، «إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: 1415هـ، ص (63).

(2) انظر في ذلك: عبد الجبار الرفاعي، «فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة»، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولىٰ: 1422 هـ، ص (508)؛ د. محمد سليم العوا، «دور المقاصد في التشريعات المعاصرة»، مطابع المدني، القاهرة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة الأولىٰ: 2006م ص (24)؛ د. سميح عبد الوهّاب الجندي، «أهميّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة»، مؤسسة رسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1429هـ، ص (121).

المنحرفة، وكانت المنهجية التقعيدية التي وضعاها في التفسير حارسًا أمينًا لحفظ مسار الفهم واستمرار مسلكيته في ذات الاتجاه، ما ضمن لتفسيريهما سلامة المسار، وصوابية الفهم. ما يؤكد أهمية الشُّرطي الأصولي واللغوي للمفسِّر، تسييجًا للتفسير من شظايا الرأي المجرد، وعصمة للعقل من الانفلات والتمرد.

فالإمام الطبري (ت: 310) ابتدأ في مقدمة تفسيره الإشارة إلىٰ تلك القوانين الأصولية التي تحوط التفسير من الهوىٰ، المحققة «لإصابة صواب القول، في محكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه، وعامه وخاصه، ومجمله ومفسره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وتأويل آيه، وتفسير مشكله»[1]، وبيَّن ضرورة فهم لغة التنزيل وأساليبها في استخدامات الكلام، وطريقتها في أداء المعاني، «التي من قبلها يدخل اللبس علىٰ من لم يعان رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطق الألسن السليقية الطبيعية»[2]، ثم تطرق للأدوات الضرورية والعناصر اللازمة للدرس التفسيري، من حيث تحليل الخطاب، وإيضاح مكنونات الألفاظ، وفهم المعاني، ففي غيابها يحصل الخلط ويحدث الاضطراب[3]، وكانت وفرة القواعد التفسيرية التي قدمها الطبري في تفسيره تُعبّر عن مدىٰ الانضباط التفسيري بتلك القوانين، ومحاكمة جميع الأقوال إليها تحصينًا للتفسير من الفهم المدخول المنفرط علىٰ سفوح اللفظة القرآنية، فرسم الحدود لأحق المفسرين إصابة للحق في تأويل القرآن، فاصلًا بين المشروع وغير المشروع من العمل التفسيري فيقول: «فأحق المفسرين بإصابة الحق في

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 6). (2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 8).
(3) يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص(58).

تأويل القرآن. . . أوضحهم حجة فيما تأول وفسر، مما كان تأويله إلىٰ رسول اللَّه ﷺ دون سائر أمته من أخبار رسول اللَّه ﷺ الثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، وإما من وجه نقل العدول الأثبات فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من وجه الدلالة المنصوبة علىٰ صحته، وأوضحهم برهانًا فيما ترجم وبيَّن من ذلك، مما كان مدركًا علمه من وجهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنًا من كان ذلك المتأول والمفسر، بعد أن لا يكون خارجًا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة»(1).

وهذا النص الذي صدر به الطبري (ت: 310) تفسيره رسم به الخطوط العريضة لنظرية التفسير عنده، التي تحدد الأدوات المعتمدة في التفسير من المنقول والمعقول، وتوضح البيئة المناسبة لتعاطي ألفاظ اللغة ومعانيها.

والطبري بداخل التفسير يقذف بين حين وآخر شارات من القول الغريب، والفهم السقيم، موضحًا وَهَنَ تلك المداخيل علىٰ ساحات النص القرآني وخطر تعاطيها، ومن أمثلة ذلك قوله في سياق رده علىٰ بعض الآراء الشاذة في العربية «وذلك أن كتاب اللَّه جلّ ثناؤه نزل بأفصح لغات العرب وغير جائز توجيه شيء منه إلىٰ الشاذّ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر معنًىٰ مفهوم ووجه معروف، وقد وجّه بعض من ضعفت معرفته بكلام العرب ذلك إلىٰ أنه من المؤخر الذي معناه التقديم»(2)، وفي سياق آخر يرفض قول من قال إن لفظ: ﴿ءَازَرَ﴾ [الأنعام: 74] نعت،

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 88). (2) الطبري، «جامع البيان»، (10/ 80).

فقال: «فأولىٰ القولين بالصواب منهما عندي قول من قال: هو اسم أبيه؛ لأن اللَّه تعالىٰ أخبر أنه أبوه، وهو القول المحفوظ من قول أهل العلم دون القول الآخر الذي زعم قائله أنه نعت»[1]، ولم يتوقف الطبري (ت: 310) عن محاكمة الآراء التي عدها مزعومة في العربية، وغيرها من الآراء الفقهية التي كان عادة ما يصدرها بقوله «وزعم»[2]. علىٰ أن بعض تلك الآراء لها وجاهتها من اللغة والفقه، ولكنه كان يُمضي قاعدته في الاختيار والترجيح، وتخطئة بقية الأقوال، حتىٰ في باب القراءات القرآنية المتواترة كما حررناه من قبل، وينبري ابن جرير لدحض أفكار المعتزلة في محطات كثيرة في التفسير، فعند الآية [103] من «سورة الأنعام» المتعلقة بالرؤية، يختتم مناقشة طويلة لأفكارهم، ثم يقول: «ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبيس. . ، ولم يكن قصدنا في كتابنا هذا قصد الكشف عن تمويهاتهم. . ، فهم في الظلمات يخبطون، وفي العمياء يترددون»[3].

أما الإمام ابن عاشور (ت: 1393) فقدم كثيرًا من تشديدات تسييج النص، ونثر مزيدًا من الضوابط حارسة الفهم العام في مقدماته العشر مبدأ التفسير، وسار في مضامين التفسير يؤكد ذلك ويوضحه.

ففي «**المقدمة الثالثة**» أدان الأفكار المنحولة التي تحاول التوغل في مضامين التفسير «بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمنًا لكنايات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عُرِفوا عند أهل العلم

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 345).

(2) انظر علىٰ سبيل المثال: «جامع البيان»، (1/ 264)، (1/ 268)، (8/ 688)، (9/ 466).

(3) الطبري، «جامع البيان»، (9/ 468).

بالباطنية . . ، فرأوا صرف جميع القرآن عن ظاهره وبنوه علىٰ أن القرآن رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معانيَ ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء، فمذهبهم مبني علىٰ قواعد الحكمة الإشراقية[1]، ومذهب التناسخ والحلولية[2]، فهو خليط من ذلك، ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت»[3].

---

(1) **الحكمة الإشراقية**: مذهب فلسفي، مشتق من «الإشراق»، وهي في اللغة الإضاءة والإنارة، واصطلاحًا عرّفه بعضهم بأنه: «ظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان الصوفي» (العارف). فيما عرفه آخرون بأنه: «معرفة اللّٰه من طريق الكشف أو نتيجة لانبعاث نور من العالم غير المحسوس إلىٰ الذهن»، ويعد الفيلسوف الفارسي أو الكردي شهاب الدين السهروردي، (1155- 1191) من مؤسسي مذهب الإشراق في العالم الإسلامي. انظر: عبد الفتاح قلعه جي، «السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية»، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013م، ص (48).

(2) **فكرة الحلول** نشأت نصرانية قائمة علىٰ اتحاد اللاهوت والناسوت، أو حلول اللاهوت في الناسوت، وتأثر بهذه الفكرة «الدروز» الذين يقولون بحلول اللّٰه تعالىٰ في شخص الحاكم بأمر اللّٰه، و«النصيرية» الذين يدّعون حلول اللّٰه تعالىٰ في علي بن أبي طالب، و«غلاة الشيعة» الذين يزعمون حلول اللّٰه تعالىٰ في جعفر الصادق، و«غلاة الصوفية» كالحلاج صاحب المقولة الشهيرة عنه: «أنا الحق»، ومفهوم الحلول عند هؤلاء: أن اللّٰه ﷻ حل في بعض خلقه وامتزج به بحيث تلاشت الذات الإنسانية في الذات الإلهية، فصارتا متحدتين غير منفصلتين. انظر تفصيلًا لهذا الفكرة في: عبد الوهاب المسيري، «الحلولية ووحدة الوجود»، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 2018م.

أما التناسخ: فهو انتقال الروح بعد الموت من جسد إلىٰ آخر، وقد يكون التناسخ من جسم إنساني إلىٰ جسم آخر إنساني أو حيواني أو نباتي من إنسان إلىٰ جماد. ينظر: د. عامر النجار، «القاديانية» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1425هـ، ص (61، 62).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 33)، وزرادشت: هو رجل دين فارسي، يعد =

وضع ابن عاشور (ت: 1393) خمسة ضوابط في قبول جميع المعاني المنحوتة من اللفظ القرآني، **أحدها**: سماح «كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته»(1) لاستيعابها، **والثاني**: قبولها «إذا لم تفض إلىٰ خلاف المقصود من السياق»(2)، **والثالث**: عدم الخروج «عن مَهْيع الكلام العربي البليغ»(3)، والرابع: «ألا يبعد عن الظاهر إلا بدليل»(4)، **والخامس**: «ألا يكون تكلفًا بينًا، ولا خروجًا عن المعنىٰ الأصلي، حتىٰ لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية»(5)، وهي ضوابط غاية في الصرامة والإحكام، إذ تحوط اللفظ القرآني بسياج متين، وتجنبه انحرافات الفهم والتأويل.

وفي مضامين تفسيره انتقد كثيرًا من الآراء الملقاة علىٰ قوارع التفسير دون مستندات علميَّة من القواعد المتبعة، فرأيناه يعيب علىٰ الزمخشري (ت: 538) حشو التفسير بأفكار الاعتزال(6)، ويشنع علىٰ

= مؤسس الديانة الزرادشتية، وقد عاش في مناطق أذربيجان وكردستان وإيران الحالية، وظلت تعاليمه وديانته هي المنتشرة في مناطق واسعة من وسط آسيا إلىٰ موطنه الأصلي إيران حتىٰ ظهور الإسلام، وسماه ابن النديم في الفهرست: زرادشت بن اسبتمان، ينظر: ابن النديم، «الفهرست»، تحقيق: رضا تجدد، دون سنة الطبع، ص (15)، وكانت ديانته تقوم علىٰ الاختيار بين النور (الحقيقة) والظلام (الباطل)، ولخص الكاتب الألماني فردريك نيتشه أفكاره في كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولىٰ: 2007م.

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 97).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 97).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 100).

(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 44).

(5) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 44).

(6) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (7/ 242).

ترويج الأفكار السقيمة في التفسير، فعند تفسيره البسملة أحضر كثيرًا من أقاويل العلماء واللغوين ونقدها، وعاتب ابن حزم (ت: 456)[1] قائلًا: «وزعم ابن حزم في كتاب «الملل والنحل» أنَّ كلا قولي البصريين والكوفيين فاسد افتعله النحاة ولم يصح عن العرب، وأن لفظ الاسم غير مشتق بل هو جامد، وتطاول ببذاءته عليهم، وهي جرأة عجيبة»[2].

وعلىٰ هذا المنهج الدقيق في تشديد حماية النص القرآني نبه أئمة الإسلام، فآلة المفسِّر لإتقان صنعة التفسير كما يرصدها الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502) -ولا تكتمل صناعة علميَّة متينة إلا بها- عشرة: «علم اللغة، والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسير، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الأحكام، وعلم الكلام، وعلم الموهبة»[3]، ويؤكد أن من استكمل توفير هذه الأدوات، وأجاد استعمالها فقد خرج عن دائرة التفسير بالرأي المجرد.

وشروط التفسير اللغوي الصحيح كما يراه شرف الدين الطيبي (ت: 743): «أن يكون مطابقًا للفظ من حيث الاستعمال، سليمًا من التكلف، عريًّا من التعسف، وصاحب «الكشاف» يسمي ما كان علىٰ خلاف ذلك (بدع التفاسير)»[4]، وتتبع الإمام أبو إسحاق الشاطبي

(1) **أبو محمد**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، فقيه وعالم ومحدث، وإمام الظاهرية في الأندلس، من أعماله: «المحلىٰ بالآثار»، ولد سنة 384هـ، وتوفي سنة 456هـ. ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (18/ 184)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (5/ 239).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 149).

(3) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص (96).

(4) شرف الدين الطيبي، «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة الأولىٰ: 1434هـ (11/ 382)، وعبارة «بدع التفاسير» كثيرًا ما استخدمها الزمخشري في «الكشاف»، واعتنىٰ بجمعها الشيخ عبد اللّٰه الغماري =

(ت: 790) الجهالات الواقعة في تفسيرات النص القرآني وطرق استنباط أحكامه، فذكر أربع عشرة مسألة في التعامل معه، وحدد الشرط الأساسي للاستنباط بقاعدة نفيسة تقول: «كل معنىً مستنبط من القرآن غير جارٍ علىٰ اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعىٰ فيه ذلك؛ فهو في دعواه مبطل»[1]، ورسم البيئة الحاكمة لهذا الفهم اللغوي ضمن الإطار المتداول للألفاظ الشرعية، فقال: «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السُّنَّة. . ، وبعد ذلك يُنظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السُّنَّة؛ فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصَّلَه يكفي فيما أعوز من ذلك»[2].

إن هاجس الفهم ورغبة الكشف لم يبقيا مجرد متمنيات وآمال، لا تحمها ضوابط، ولا تقننها قواعد، ولا تنزلها أدوات، وإنما تجسدت في عمل بنائي رسم المسلمات، وأسس الاستراتيجيات، وحدد المفاهيم والأدوات[3].

ونخلص من هذا إلىٰ أهمية أن يكون المفسِّر دقيقًا عند فحصه للفظة القرآنية وتنقيبه عن معانيها، وتشديد إجراءات التفسير، حراسة للفهم الإسلامي العام من الانفراط والسيلان البعيد عن سياقات النصوص ومقاصد الشريعة، وهو ما لاحظه الشيخان، فاستعملا الموارد والقواعد سياجًا أمينًا لانDياح المعاني القرآنية انDياحًا منضبطًا تعتمده لغة التنزيل، وتسمح به مقاصد الشريعة.

= في كتابه «بدع التفاسير».

(1) الشاطبي، «الموافقات»، (4/ 789). (2) الشاطبي، «الموافقات»، (4/ 740).

(3) ينظر: يحيىٰ رمضان، «القراءة في الخطاب الأصولي»، ص (68).



المطلب الثاني

السياجات الرئيسة لتفسير النص القرآني

من مجمل ما سبق انبثقت قواعد التفسير وضوابطه في سياجات رئيسة، عملت علىٰ حراسة النص القرآني، وهو تسييج أجمعت الأمة علىٰ اعتماده، ضبطًا لحركة التفسير، وحماية لمسار الفهم، علىٰ تباعد الأزمان واختلاف الأماكن.

وسأرصد معالم هذا التسييج وشيئًا من محتوياته في الفروع الآتية:

- **الفرع الأوَّل: سياج اللغة:**

كانت أوَّل خطوة خطاها العلماء لفهم النص القرآني هي العودة إلىٰ اللغة التي نزل بها القرآن، والوعاء الذي حمل تلك الألفاظ؛ لصياغة القوانين الأصولية التي حددت معيارية فهم النص واستخراج معانيه ودلالاته، فقد وجد الصحابة أنفسهم أمام معضلة كبيرة عندما غادر الرسول الأكرم ﷺ الحياة، وهو المرجعية التي كانت تباشر فيهم فهم الخطاب، وتكشف لهم ما خفي من ألفاظه وأفهامه[1]؛ لكنهم مع تهيبهم هذا عادوا إلىٰ بيئة الخطاب القرآني ولغة تنزيله، وتذكروا الوعاء الحامل لمعانيه، واللسان المبين لمقصوده، وكانت مرجعياتهم الثقافية والمعرفية قد مكنتهم من الفهم، فهم العرب الأقحاح وأصحاب اللسان وشهود

---

(1) يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (44).

التنزيل، ومع استخدامهم الرائد للغة كانوا يدركون المعاني التي تتغياها الآيات القرآنية بما لمسوه من بيئة التنزيل التي عاشوها، فحالوا دون اعتساف الغاية التي يرمي إليها النص القرآني.

«ولما كان النص القرآني نصًا عربيًا في لغته، مستعملًا جهازًا لسانيًا قابلًا للاستثمار والقراءة، فلا بد أن تستوقف بعض ألفاظه قاموس الفرد ليتساءل عن دلالتها كلما نَدَّ عنه الفهم واستغلق الإدراك، ومن هنا كان ابن عباس (ت: 68) ﵄ القارئ الأوَّل لكتاب اللَّه رائد التفسير المعجمي القرآني»[1] إذ تتبع طريقة العرب في استخدام لغتها، واعتمد علىٰ مستودع ديوان شعرها[2]، ثم تتابع كبار أئمة اللغة من بعده يؤلفون كتب «معاني القرآن»، و«مجازه»[3]، ويؤسسون للفظة القرآنية معجمًا عربيًا خاصًا، حتىٰ جاء الإمام الشافعي (ت: 204) فحدد مبكرًا المنصة الأولىٰ في فهم النص القرآني في كتابه «الرسالة»، وعبَّر عنها بـ«لسان العرب»[4]، فهي القالب الذي حمل ألفاظ القرآن الكريم وأداها إلىٰ الناس، كما قرر القرآن الكريم نفسه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 192-195]، فقدّر اللَّه تعالىٰ هذه اللغة أن تكون هي لغة كتابه الذي خاطب به كافة الناس، «فأنزله بادئ ذي بدء بين العرب أهل ذلك اللسان ومقاويل

(1) يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (49).

(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 70).

(3) منها علىٰ سبيل المثال: «معاني القرآن»، لعلي بن حمزة الكسائي (ت: 189)، و«معاني القرآن»، لأبي علي محمد بن المستنير الشهير بقطرب (ت: 206)، و«معاني القرآن» لأبي زكريا يحيىٰ بن زياد الفراء (ت: 207)، و«مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ (ت: 209)، و«معاني القرآن» لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش (ت: 215).

(4) محمد بن إدريس الشافعي، «الرسالة»، ص (40).

البيان، ثم جعل منهم حمَلتَه إلىٰ الأمم تترجم معانيَه فصاحتُهم وبيانُهم، ويتلقىٰ أساليبَه الشادون منهم وولدانُهم، حين أصبحوا أمة واحدة يقوم باتحاد الدين واللغة كيانهم»[(1)]، وجهاز النطق اللساني العربي يملك قدرة فائقة علىٰ نقل المشاعر عبر الحروف، ولم تحسن أمة من الأمم القديمة استخدامه مثلما استخدمه العرب، فقد انتفعوا بجميع المخارج الصوتية في تقسيم حروفها[(2)].

وهكذا تمكن المشتغلون في النص القرآني من التدربِ علىٰ دراسة ألفاظه وتراكيبه، وتحليل إعجازه وبلاغته، بحثًا عن دلالاته ومقصديته، وغورًا في أعماق معانيه، وانصرفت جهود العلماء في تلك الحقبة إلىٰ التعامل مع المعجم القرآني الخاص، وترجمة الألفاظ الغريبة التي بَعُدت عن الفهم، ثم سرعان ما أضيفت إلىٰ هذا المستوىٰ المعجمي الخالص

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (19/ 190).

(2) عباس محمود العقاد، «اللغة الشاعرة»، مكتبة هنداوي، القاهرة، 2012م، ص (14)، ويتحدث (آرنست رينان) في كتابه «التاريخ العام للغات السامية ونسقها المقارن» عن مزايا العربية وأثرها في نقل الإسلام يقول: «من أغرب المدهشات أن تنبت تلك اللغة القوية (العربية)، وتصل إلىٰ درجة الكمال وسط الصحاري وعند أمة من الرُّحَّل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها، وحسن نظام مبانيها، ولقد كانت هذه اللغة مجهولة بين الأمم، ولكنها من يوم عرفت ظهرت لنا حلل الكمال وإلىٰ درجة أنها لم تتغير أي تغير يذكر، حتىٰ إنها لم تعرف لها في أطوار حياتها، لا طفولة ولا شيخوخة، ولا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها التي لا تبارىٰ، ولا نعلم شبيهًا بهذه اللغة التي ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرج، وبقيت حافظة لكيانها خالصة من كل شائبة، لقد استفاض انتشار اللغة العربية فاستولت علىٰ أوسع المسافات، وأبعد البلدان». أنور الجندي، «الفصحىٰ لغة القرآن»، دار الكتاب اللبناني للطباعة، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1402هـ، ص (27).

مستويات تركيبية وصوتية وقرائية، فرضتها طبيعة الخطاب القرآني، وهو ما أنتج كتب «معاني القرآن»[1].

ونزول القرآن باللسان العربي يحدد طريقة فهمه وأسلوب قراءته، ويدعونا لتتبع مسلكية العرب في استخدام ألفاظها، في جميع مجالاتها، فالجهل بفهم لغة العرب وطريقة أدائها يقودنا تلقائيًّا للجهل بالنص المحمول في وعائها.

استوعب الشيخان الطبري (ت: 310) وابن عاشور (ت: 1393) هذه الفكرة جيدًا في تفسيريهما فصدَّر الطبري حديثه في مقدمة التفسير عن اللغة بوصفها لغة الخطاب، ولا تفهم المعاني التي تتغياها الألفاظ دون فهم معجميتها، فرأىٰ «أنه غير جائز أن يخاطب - جل ذكره - أحدًا من خلقه، إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلىٰ أحد منهم رسولًا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به، وأرسل به إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا، كان به قبل ذلك جاهلًا، واللَّه -جل ذكره- يتعالىٰ عن أن يخاطب خطابًا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه»[2]، فرسم الإطار العام الأوَّل، والضابط الرئيس لاستكشاف الحمولة الدلالية الكامنة في عمق الخطاب القرآني، فلازم فهم أسرار النص، فهم أسرار اللغة ابتداء، والدخول إلىٰ بِنيتها المعجمية وطرق استعمالها ونتائج معانيها التي تلقيها علىٰ السامع من بِنية حروفها وألفاظها من «الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في

(1) يوسفي، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، ص (45).
(2) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 11).

بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والأسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد بالعام الظاهر، وعن العام في المراد بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصرَّح، وعن الصفة والمراد منه الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، وتقديم ما هو في المعنىٰ مؤخر، وتأخير ما هو في المعنىٰ مقدم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف»[1]. كل ذلك استوعبه الطبري (ت: 310) وأدلىٰ به عند صياغة مدونته التفسيرية الأوَّلىٰ.

ويَعُدُّ العلامة ابن عاشور (ت: 1393) اللغة مصدرًا رئيسًا من مصادر استمداد علم التفسير، ويرىٰ أن القرآن كلام عربي، وقواعد العربية طريقًا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، ويرىٰ أن المراد من العربية ليس حروفها وإطارها العام، وإنما «معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم»[2]، ثم يحدد موارد هذه اللغة بأنها: «مجموع علوم اللسان العربي من متن اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم»[3]، وشرح القيمة اللغوية التي تنتجها البلاغة العربية في حفر محيط اللفظ القرآني واستنتاج معانيه، واستخراج دلالاته، وضرورة فهم طريقة العرب في استعمال لغتهم، والتملّي من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وأمثالهم وعوائدهم ومحادثاتهم، لاكتساب الذوق العام لتعاطي اللغة، وما يؤثر عن بعض السلف في فهم

(1) الطبري، «جامع البيان»، (1/ 13).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 18).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 18).

معاني بعض الآيات علىٰ قوانين استعمالهم[1].

وهذا السياج اللغوي انبثقت منه مئات القواعد الأصولية وقواعد التفسير التي نحتها العلماء من مستعملات اللغة ودلالاتها وقوانينها المختلفة، واعتماد المفسِّر علىٰ هذا السياج الرئيس يجعل تفسيره أكثر اقترابًا من إظهار المعاني التي تدلي بها الألفاظ القرآنية، وينكشف له التعسف في استعمال تلك الألفاظ لتوليد معانٍ غير صحيحة.

ونستطيع أن نرصد هنا جملة من الحقائق الكلية المتعلقة بهذا السياج الذي تمكنت الأمة به صياغة كثير من القوانين الفعلية لحراسة اللفظ القرآني من مهاوي الانحراف، وخطر الانجراف، الشارد عن المقاصد والأهداف.

أولًا: تمكن العمل العلمي الذي أجراه العلماء من إنشاء مباحث الآلة الأصولية الدلاليّة مستقْدَمًا من صلب الاستعمالات اللغوية، واسطاعوا بها كشف الحمولة الدلاليّة للألفاظ بصورة دقيقة، فكان تركيز العمل الأصولي التأويلي الأوَّل هو إجراء استقراء زائد علىٰ الاستقراء اللغوي العام، بحسب طبيعة العمل التأويلي الذي تحتاج إليه النصوص استخراجًا لكوامن الاستدلال.

ثانيًا: اعتمد المفسرون في استخراج المعاني القرآنية علىٰ الشائع المشهور من لغة العرب، وتركوا الشاذ والمهجور.

ثالثًا: اعتمد المفسرون تفسير اللفظ علىٰ حقيقته الشرعية مع الاستفادة من الحقيقة اللغوية في إيضاح المعنىٰ وحفريات معجميته، وملاحظة زمن التنزيل ومصطلحات اللغة المتداولة في حينها.

رابعًا: اعتماد الاشتقاق اللغوي للفظة القرآنية، وأُنتِج من دلالته

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 24).

المعجمية قواعد مستفيضة ومدونات معجمية خاصة.

خامسًا: الاستناد إلىٰ البلاغة العربية وما يصدر عنها من مباحث معانيها وبيانها وبديعها لكشف دقائق الاستعمال اللفظي القرآني المفرد منه والمنظوم.

سادسًا: سلوك سبيل العرب في الاستنباط والاستدلال بكلامهم وتقرير معانيهم ومنازعها وأنواع مخاطباتها، والتعمق في طريقة استعمالهم للفظة في سياق الجملة العربية.

وقد بذل العلماء جهودًا علميَّة معرفية كبيرة في مضمار اللغة، وكان الإنتاج اللغوي قد أدار رحاه حول اللفظة القرآنية، وشكّل لها سياجًا حارسًا متينًا عبر الأزمان.

- **الفرع الثاني: سياج السياق:**

«**إذا كان التركيب يوجد داخل النص فإن الدلالة توجد داخل السياق**»[1]، هكذا عبَّر المشتغلون بالنص القرآني عمَّا يحتله «السياق» من مكانة مرموقة في سلك الكشف عن الحمول الدلالية التي تختبئ بداخل الكلمات، فالوظيفة السياقية للخطاب تتمثل في حجب تعدد المعاني في الكلمات، وتقليص الاستقطاب في أقل عدد ممكن من التأويلات[2]، وهو يُعبِّر عن دور اللفظة القرآنية في أداء المعنىٰ مع بقية اللفظات، وما يود ذلك الكلام المنظوم أن يقول، أو بتعبير الدكتور محمد أبو موسىٰ «السياق قوة تحرك التركيب فينبعث من إشعاعاته ما يلائم»[3].

---

(1) محمد إقبال العروي، «دور السياق في الترجيح بين الأقوال التفسيرية»، ص (11)

(2) ينظر: بول ريكور، «نظرية التأويل. الخطاب وفائض المعنىٰ»، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية: 2006م، ص (45).

(3) محمد أبو موسىٰ، «دلالات التركيب دراسة بلاغية»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة =

بات السياق معتمدًا رئيسًا عند المفسرين لجلب المعنىٰ القصدي الذي تتغياه الآيات القرآنية، إذ الاقتصار علىٰ اللفظ المجرد دون السياق الذي ورد به يمنعه من التعبير عن دلالته الأصلية، ففاعلية السياق تتمثل في إنتاج الدلالة التي هي لُبُّ اللفظ والمقصود النهائي منه.

وقد أخذ التعريف المصطلحي للسياق مسالك مختلفة بين مضيق لمعناه في سياق اللفظ القرآنية واتصالها بما قبلها وما بعدها، لتعطي معنًىٰ منسجمًا مترابطًا بمجموع الجمل المنضمة إليها دون انقطاع وانفصال(1)، وبين موَسِّع في تتبع سلوك القرآن الكريم في استعمال تلك اللفظة في مواطنها المختلفة، وما تمنحه من معانيَ موضوعية منسجمة(2).

والتركيز في السياق القرآني لإرسال فكرة الجملة القرآنية كاملة المعنىٰ بدأ مبكرًا علىٰ ألسنة المشتغلين بالتفسير القرآني، فعميد المفسرين محمد بن جرير الطبري (ت: 310) استعمل السياق القرآني أداة للترجيح بين الأقاويل التفسيرية، مستبعدًا المعاني المنفردة التي لا يسندها السياق، فمثلًا يقول في ثنايا التفسير: «وإنما اخترنا التأويل الأوَّل لموافقته الأثر عن رسول اللَّه ﷺ مع دلالة ظاهر التنزيل علىٰ صحته، إذ كان في سياق الآية التي قبلها»(3)، وفي موضع آخر يقول: «وإذ كان ذلك غير مستحيل، كان إلحاق معنىٰ بعض ذلك ببعض أولىٰ ما دام الكلام متسقة معانيه علىٰ سياق واحد، إلا أن تأتي دلالة علىٰ انقطاع

= الثانية: 1984م، ص (112).

(1) ينظر: عبد الفتاح محمود، «نظرية السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي»، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، لسنة: 1426هـ، ص (14).

(2) وهذا صنيع الإمام الراغب الأصفهاني في كتابه الرائد «مفردات ألفاظ القرآن».

(3) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 34).

بعض ذلك من بعض، فيعدل به عن معنىٰ ما قبله»[1]، وقال: «وإنما اخترنا ما قلنا من القول في ذلك؛ لأنه في سياق الآية»[2]، وهكذا نرىٰ «قانون السياق» ماثلًا بوضوح في تفسير ابن جرير، وأداة معتبرة في الترجيح وتقريب المعنىٰ، حملها ابن جرير لتكون أداة كاشفة في الفصل بين الأقوال، وغربلة الصحيح من السقيم.

والاحتكام إلىٰ السياق -بتعبير الحافظ ابن القيم (ت 751)[3]-: «**من أعظم القرآئن الدالة علىٰ مراد المتكلم**»[4]، وإهماله يؤدي إلىٰ الغلط في النظر، والمغالطة في المناظرة، وقد جعل أستاذ الموازنات الشرعية ورائد المعايير المصلحية العز بن عبد السلام (ت: 660) السياق أداة إجرائية ترجيحية ثمينة بيد المفسِّر «**كي لا يبتر الكلام وينخرم النظام**»[5]، ويرىٰ الإمام ابن دقيق العيد (ت: 702)[6] أن السياق أداة كاشفة بيد المفسِّر ترشد إلىٰ «**بيان المجملات وتعيين المحتملات**»[7]، وشدد أستاذ

---

(1) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 205). (2) الطبري، «جامع البيان»، (7/ 286).

(3) **أبو عبد اللَّه**، شمس الدِّين محمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الحنبلي، الفقيه الأصولي، المفسِّر النحوي، من أعماله: «إعلام الموقعين»، ولد سنة 691هـ، وتوفي سنة 751هـ. ينظر: ابن كثير، «البداية والنهاية»، (14/ 234)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 287).

(4) ابن القيم، «بدائع الفوائد»، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، . 1425 هـ، (4/ 1314).

(5) العز بن عبد السلام، «الإشارة إلىٰ الإيجاز»، المتبة العلمية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولىٰ: ص (277).

(6) **أبو الفتح**، تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري القوصي، المعروف بابن دقيق العيد، فقيه وعالم ومحدث، من أعماله: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، ولد سنة 625هـ، وتوفي سنة 702 هـ. ينظر: ابن السبكي، «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (9/ 207)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب»، (8/ 11).

(7) ابن دقيق العيد، «إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام»، عالم الكتب بيروت، =

علوم القرن في القرن الثامن بدر الدين الزركشي (ت: 794) علىٰ أهمية احتكام المفسِّر إلىٰ السياق عند تراحب المعاني اللغوية، لتحجيم المعاني المتدافعة التي يُدِلُّ بها المعجم اللغوي، فيكون السياق كاشفًا عن المقصود مجليًا له بوضوح، وأكد أن يكون «**محط نظر المفسِّر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوُّز**»[1].

ومن قبلهم حدد أستاذ الدرس البلاغي ورائده الأوَّل الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: 471) المعالم الأساسية لارتباط الألفاظ بسياقها العام، ووضح في مدونته البلاغية «**دلائل الإعجاز**» أن المعنىٰ لا يتبع اللفظ، بل علىٰ العكس تمامًا من ذلك، فتبعية اللفظ للمعنىٰ هي الطريقة الصحيحة لفهم الخطاب، وشدد الجرجاني علىٰ أن المعنىٰ لا يستخرج من ألفاظ الخطاب، بل من نظمه أو نظامه العام[2]، وهذا ما دفع رائد تفسير «**المنار**» محمد رشيد رضا (ت: 1354) أن يختار أفضل قرينة تقوم علىٰ حقيقة معنىٰ اللفظ «**موافقته لما سبق من القول واتفاقه مع جملة المعنىٰ وائتلافه مع القصد الذي جاء به الكتاب جملة**»[3].

هذا الطرح المكثف في القيمة الدلالية التي يقدمها السياق للمفردة العربية المنتظمة في جملتها القرآنية جعله يحتل مكانته في التعبير عن المعاني التي تلقيها الجملة القرآنية، ومن مجموعها نستطيع استنتاج المعنىٰ الإجمالي وما ترشد إليه الآيات، فابن عاشور (ت: 1393) يجعل

= الطبعة الثانية: 1407هـ، (2/ 21).

(1) الزركشي، «البرهان»، (1/ 317).

(2) الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، ص (98).

(3) رشيد رضا، «تفسير المنار»، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م، (1/ 24).

منه حَكَمًا في استيعاب الدلالات والمعاني «إذا لم تُفْضِ إلىٰ خلاف المقصود من السياق»[1]، ويستخدمه كثيرًا في مضامين التفسير، إذ يستبعد به كثيرًا من المعاني التي لا يسندها السياق كقوله: «وهذا بعيد من عادة القرآن، وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حُرِم من هُدىٰ القرآن»[2]، ويُرَجِّح به معانيَ لا تُفهم إلا عن طريقه كقوله: «وذلك ظاهر من السياق»[3]، ومن تأمل تفسير «**التحرير والتنوير**» يدرك جيدًا ما للسياق من حضور كثيف في أروقة التفسير.

ارتبط «السياق» بمعظم علوم القرآن، ونتجت عنه كثير من القواعد التفسيرية كنظرية النظم، والمناسبة، والتفسير الموضوعي، وترتيب الآيات، واتصال معانيها ببعض، والوجوه والنظائر، واستفاد منه العلماء في جعله قيدًا لتحجيم المعنىٰ وتقييده وضبطه من مجموع المعاني التي يدلي بها اللفظ.

وقد رأينا الشيخين الطبري (ت: 310) وابن عاشور (ت: 1393) يستقدمان السياق ويستعملانه بمهارة لتوجيه القراءات، ونقد الروايات، وإيقاف عمل الإسرائيليات، وترجيح المعاني، والحد من حركة المشتركات، وإظهار المناسبات، وتحديد مراجع الضمير، والكشف عن الحذف والتقدير.

وتمثّلت اتجاهات المشتغلين في التفسير: البحث في سياق الآية، وسياق المقطع، وسياق السورة، وسياق اللفظة القرآنية وأماكن ورودها، وسياق مقاصد الخطاب القرآني بصورة عامة، وعدّه بعضهم مندرجًا

---

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 97).

(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 248).

(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 289).

ضمن مسلكية تفسير القرآن بالقرآن.

ولنرصد عددًا من أبرز القواعد التي أنتجتها قاعدة السياق القرآني بصورة عامة:

- لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل.
- الأولىٰ حمل كلام اللَّه علىٰ الأغلب من عُرْفِهِ والمعهود من استعماله.
- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
- حمل النص القرآني علىٰ الأوجه الإعرابية اللائقة بالسياق.
- دلالة السياق علىٰ المعنىٰ أقوىٰ وأظهر علىٰ دلالات اللفظ.
- لا يُصرف الكلام عن سياقه إلا بحجة يجب التسليم لها.
- إلحاق الكلام بما وليه وقرب منه أولىٰ من جعله منقطعًا.
- أولىٰ تفسير للآية ما كان في سياق السورة.
- يختار من المعاني ما اتسق وانتظم معه الكلام.

وقانون «السياق» تقييدٌ لسياج اللغة، فإن كلام العرب علىٰ الإطلاق واسع المعاني والدلالات، ولا يفهم كثير من ألفاظه إلا من سياقه، فـ«لا بد فيه من اعتبار معنىٰ المساق في دلالات الصيغ»(1)، كما أكّده الإمام الشاطبي (ت: 790)، وهذا القانون إن أهمله المفسِّر قاده إلىٰ فهم غير مراد من الآية ولا مقصود، ونتائجه خطرة علىٰ حركة التفهيم والتعليم، فانتزاع الجمل من بين سياقاتها العامة وتصديرها مجردة تضرب عواصفها العقل المسلم ليغدو كعصف مأكول، ظاهرة انشطارية

(1) الشاطبي، «الموافقات»، (4/ 318).

جسيمة مزقت الفهم الجمهوري العام الذي جاء به الإسلام، وحرفت مساراته باتجاهات أُخَر علىٰ طريقة نافع بن الأزرق (ت: 65)[1] حين انتزع قولَه تعالىٰ: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾ [المائدة: 37] من بين سياقاته يلتقط به من شاء يلقيه خارج حدود الإسلام، تماشيًا مع معتقده السقيم وإسناده بالاستدلال، فحاكمه ترجمان القرآن إلىٰ السياق العام للآية والمقاصد الإجمالية للكتاب[2].

إن إشاعة تلك المفاهيم المجتزأة وتركها تُشوِّش علىٰ المعنىٰ الأصلي مصادم لجمهرة النصوص ونسقها العام، ويعسر عندها الجمع بينها إلا اعتسافًا، ومع قانون السياق ها هو الأمر في غاية الوضوح.

- **الفرع الثالث: سياج المقاصد:**

مع تطور الدراسات المقاصدية في عصرنا الحاضر، والحديث المكثف عن مقاصد القرآن الكريم يبرز لدينا سياجًا ذا أهمية كبيرة يمنح المفسِّر ضبطية عالية في التفسير، ويسهم في غربلة الآراء الغريبة، والأفكار المدخولة التي تلقي بثقلها في ساحات التفسير القرآني.

---

(1) **أبو راشد،** نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري، مؤسس فرقة الأزارقة إحدىٰ فرق الخوارج، توفي سنة 65هـ. ينظر: ابن حزم، «جمهر ة أنساب العرب»، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة: 1982م، ص (311)؛ ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1407هـ (4/ 15).

(2) الطبري، «جامع البيان» (8/ 407)، قال الطبري: «حدثنا ابن حميد قال: حدثنا يحيىٰ بن واضح قال: حدثنا الحسين بن واقد، عن يزيد النحوي، عن عكرمة: أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس رضي الله عنهما: أعمىٰ البصر أعمىٰ القلب، يزْعُم أن قومًا يخرجون من النار، وقد قال اللَّه، جل وعز: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾؟ فقال ابن عباس: ويحك، اقرأ ما فوقها! هذه للكفّار».

يرىٰ أحد الباحثين أنه لا يوجد بين المتقدمين من اتجه ابتداء إلىٰ استخدام التعبير بـ«مقاصد القرآن» لمعنىٰ خاص سوىٰ الغزالي (ت: 505) والمهائمي (ت: 835)[1] في تفسيره، واستقر هذا المصطلح علىٰ يد برهان الدين البقاعي (ت: 885)، فيما كان تعبير مقصد الآية متداولًا منذ عهد الإمام الطبري (ت: 310) ويعبر عن دلالة لغوية فقط[2].

والاتجاه لجعل «المقاصد القرآنية» خاصة و«مقاصد الشريعة» علىٰ وجه العموم ضابطًا معياريًّا لحراسة الفهم الجمهوري العام للنص القرآني سجلته كتب المتأخرين واعتنت به كثيرًا، فجعل الإمام الشاطبي (ت: 790) «فهم مقاصد الشريعة علىٰ كمالها»[3]، أولىٰ أوصاف المجتهد، وأحد شرطي تحصيل الاجتهاد، ثم عاود هذا المصطلح ظهوره وتطوره علىٰ يد مجموعة من المشتغلين في مدونات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، وعلىٰ رأسهم العلامة محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) الذي أولاه عناية كبيرة، وسجل حضورًا بارزًا في تفسيره للترجيح بين الأقاويل بحسب ما يقتضيه مقصود الآية ومقاصد القرآن والشريعة العامة، واستعرض في مقدمة تفسيره كلامًا مفصلًا عن

---

(1) **أبو الحسن**، علي بن أحمد بن علي المهائمي الهندي، عالم ومفسِّر من أعماله: «تبصير الرحمن وتيسير المنان ببعض ما يشير إلىٰ إعجاز القرآن»، ولد سنة 776هـ، وتوفي سنة 835هـ. ينظر: صديق القنوجي، «أبجد العلوم»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م، (3/ 219)؛ الأدنه وي، «طبقات المفسرين»، مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية، الطبعة الأولىٰ: 1417هـ. (1/ 427).

(2) ينظر: عبد الرحمن حللي، «مقاربات مقاصد القرآن الكريم دراسة تاريخية»، مجلة التجديد، ماليزيا، المجلد العشرون، العدد التاسع والثلاثون، 1438هـ، ص (227).

(3) الشاطبي، «الموافقات»، (5/ 44).

مقاصد القرآن وأغراضه[1].

وكان الإمام ابن عاشور (ت: 1393) يروم لجعل هذا الشرط متمكنًا من مستقرئي معاني الشريعة ونصوصها؛ لضبط مسار الاجتهاد، وضمان عدم خروجه عن مقصودية النصوص العامة، وحرصًا علىٰ تجفيف الخلاف السادر بين العلماء[2].

ومن هنا جاء الحديث عن وضع المقاصد شرطًا في تنفيذ التفسير، وضبط مباحثه وغربلة مدوناته من الإغراب والشرود عن محاضن القصد الشرعي الذي يرمي إليه النص القرآني، وتتابعت الأمة علىٰ فهمه وتنزيله.

وقد شهدت الساحة العلمية تجاذبًا واضحًا في العقود الأخيرة في الدعوة إلىٰ ضبطية مقاصد الشريعة للعمل التفسيري بين المدرسة التفسيرية المعاصرة التي يقودها الشيخان رشيد رضا (ت: 1354) وابن عاشور (ت: 1393) في تفسيريهما وغيرهم من المشتغلين بالتفسير، وبين رموز القراءات الحداثية للنص القرآني.

فالفريق الأوَّل: يرىٰ أن إضافة الضابط المقاصدي إلىٰ الضوابط التفسيرية الأخرىٰ سيساعد علىٰ حل أزمة التفسير، ويحمي القرآن من أن

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 38).

(2) يقول الإمام ابن عاشور: «هذا كتاب قصدت منه إلىٰ إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلًا إلىٰ إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم علىٰ الإنصاف في ترجيح الأقوال علىٰ بعض عند تطاير شرر الخلاف». ينظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ص (165).

يكون مباحًا لإسقاطات كل من هب ودب، ويرىٰ **الفريق الثاني**: أن اعتماد مقاصد القرآن ضابطًا مركزيًا منفكًا عن بقية ضوابط التأويل سيسهم في خلق تطبيقات أوسع للأحكام القرآنية، وتطبيقات أكثر عقلانية وملاءمة للواقع(1)، وهنا تتضح الفجوة في جعل هذا الضابط بين مجموعة الضوابط والقوانين المحكمة لمسيرة التفسير وبين جعله قانونًا وحيدًا مجردًا عن بقية انضباطات التفسير وشرائطه.

ورصد الدكتور قطب الريسوني في «**التجديد الأصولي**» احتفاء المدرسة الحداثية وحضورها عند أبواب التجديد المقاصدي الذي أحدثه الإمام الشاطبي (ت: 790)، بيد أن هذا الحضور وذاك الاحتفال لم يصادف محلّه، أو يؤتي أُكله، لكون المحتفي والمُحتفَىٰ به علىٰ طرفي نقيض في تصور المجال الحركي للعقل، وفهم الدور الوسطي للمقاصد، بوصفها ميزانًا عاصمًا من تفريط الحَرْفيين، وإفراط المتقولين(2).

كان محمد عابد الجابري (ت: 1431) من أكثر المعاصرين اتكاء علىٰ المدخل المقاصدي لبناء منهجية جديدة في التأصيل والاستنباط، تقوم أول ما تقوم علىٰ تنصيب المقاصد المعاصرة، كالحرية والمساواة، والعدالة الاجتماعية، حكمًا علىٰ النصوص الجزئية، فلا يُسلَّم منها إلا ما أقرَّتهُ الأوضاع الجديدة والمصالح المستأنفة بوصفها أسباب نزول جديدة، تصنع معقولية الحكم، وتجدد روح الفقه، وتجعل باب الشريعة مشرعًا في وجه مستجدات العصر، يقول: «بناء معقولية الحكم الشرعي

---

(1) سهاد قنبر، «جدلية العلاقة بين مقاصد القرآن وتفسيره»، مقال منشور علىٰ موقع مركز تفسير بتاريخ: 29، رجب، 1432 هـ.

(2) د. قطب الريسوني، «التجديد الأصولي عند الإمام الشاطبي»، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولىٰ 2018م، ص(121 - 127).

علىٰ أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرىٰ، عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرىٰ، أي: وضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان»(1).

وفي إطار الجهل بمنظومة الشرع، وتراتيبها، وتكامل كلياتها وجزئياتها، استغنىٰ أرباب هذا الاتجاه عن أسباب النزول المأثورة بأسباب جديدة مدارها علىٰ المصلحة الآنية الناسخة للحكم التفصيلي، فغدا لكل عصر مقاصده وأسباب نزوله، التي تصنع معقولية الأحكام، وحيوية الفقه، واتساع صدر الشريعة للمستجدات، بيد أن المنصفين من مفكري الأمة وسعوا أوعية النصوص، واستثاروا دلالاتها الإضافية ببصيرة مقاصدية حذّاء، وفتحوا للشريعة أكثر من نافذة لمواكبة النوازل المستأنفة، فكانت آثار ابن عاشور (1393)، وغيره من أصوليي العصر، صدىٰ عطرًا لتجديد الشاطبي وعبقرية المقاصدية(2).

ونلاحظ أن الحفريات الحداثية لأعمال الشاطبي (ت: 790) كان لها عدد من وجهات النظر، فمحمد عابد الجابري (ت: 1431) عدَّ أن الإمام الشاطبي (ت: 790) شكَّل قطيعة (أبستمولوجية)(3) مع الإمام

(1) محمد عابد الجابري، «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1992م ص (61).

(2) الريسوني، «التجديد الأصولي»، (121 - 127).

(3) **ماهية الأبستمولوجيا**: كلمة «معرفي» في الخطاب الفلسفي العربي هي عادةً ترجمة لكلمة (أبستمولوجيا)، وهي كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين (أبستيم) بمعنىٰ (معرفة) أو (علم) و(لوجوس) بمعنىٰ (دراسة) أو (نظرية)، والأبستمولوجيا: علم دراسة ما نزعم أنه معرفة، إما عن العالم الخارجي (المادي)، وإما عن العالم الداخلي (الإنساني)، وهو علم يدرس نقديًّا المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية =

الشافعي (ت: 204) وليس امتدادًا له وللأصوليين من بعده؛ لكونه دعا لبناء أصول الفقه علىٰ المقاصد بدل بنائها علىٰ استثمار الألفاظ[1]، وهذا التحليل الجابري يعد ممهدًا لإحلال المقاصد محل الأحكام الشرعية بطريق ما.

وأما جورج طرابيشي (ت: 1437)، فيلقب الشاطبي (ت: 790) بـ«شافعي عصر الاندثار»[2]؛ وهو تعبير عن خيبة أمل من ظهور شافعي جديد في العصور المتأخرة، وهو ما يؤكده وائل حلاق الذي رأىٰ أن الشاطبي رغم تجديده فإنه لم يخرج عن فروع الفقه المالكي والتزامه بالتأصيل ضمن نطاقاته، وبانضباطات الأدلة الشرعية[3].

كان احتفاء بعض رواد المدرسة الحداثية بالمقاصد مجرد منفذ لعبور أفكار الفوضىٰ التي أرادوا أن يسوقوها، فوجدوا أن فكرة المقاصد فكرة «فضفافة» لنشر بضاعتهم الاستنباطية، وعبور عربة المعقولية عبر الطريق المقاصدي مجردًا من طرق ثبوتها، ومجالات إعمالها، وعلاقتها بالجزئيات وتنوعها بحسب المراتب الشرعية، وَفْقَ الطرح الدقيق الذي وضع إطاره الشاطبي (ت: 790)، ومن بعده ابن عاشور (ت: 1393)،

= بهدف بيان أصلها وحدودها ومدىٰ شموليتها، وقيمتها الموضوعية ومناهجها وصحتها، والأبستمولوجيا في اللغة الإنجليزية، هي عمومًا نظرية المعرفة (التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف). ينظر: د. راجح عبد الحميد الكردي، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992م.

(1) الجابري، «وجهة نظر»، ص (61).

(2) جورج طرابيشي، «وحدة العقل العربي»، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولىٰ: 2002م، ص (315).

(3) وائل حلاق، «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 2007م ص (246).

وهو ما أدركه طرابيشي فعبَّر عن خيبة أمله من ظهور شافعي جديد في القرن الثامن الهجري، يجدد ما اندرس من قوانين الشافعي (ت: 204).

أعود فأقول: لم يكن هذا الضابط حاضرًا لدىٰ المتقدمين من المفسرين، ولعل السبب في ذلك هو عدم نضوج المصطلح وتشكله في كتاباتهم كما رأينا، فلم يستتب مصطلح «مقاصد الشريعة» في صورته العلمية الاصطلاحية إلا علىٰ يد الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري، ثم تتابعت التدوينات من بعده، وكان اقتصار المفسرين علىٰ ضوابط اللغة والسياق والفهم العام للنص الذي تناقلته الروايات النقلية عن السلف الصالح، حتىٰ تعمق هذا الضابط واتضحت معالمه، جرىٰ إدراجه مؤخرًا ضمن تلك الضوابط، وبات مُرجِّحًا بين القطعيات والظنيات، حاسمًا للخلاف الفقهي بين المدارس الفقهية، ومستعملًا في حسم المعاني المتكاثرة حول النص[1]، فوضعه الشاطبي (ت: 790) شرطًا مميزًا للقراءة الصحيحة لمتن الشريعة التي يأخذ صاحبها «الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها»[2]، وجعله سياجًا لصد تأويلات الفرق الكلامية وقراءاتها الخطأ للنص القرآني، ورأىٰ أن مدار أغلاطها «إنما هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلىٰ بعض»[3].

إن المقاصد باختصار ليست شرطًا من شروط قراءة الخطاب الإلهي

---

(1) سامر رشواني، «الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، إسلامية المعرفة، العدد 23، السنة السادسة، 2000م، ص (81).

(2) أبو إسحاق الشاطبي، «الاعتصام»، تحقيق: د. سعد عبد اللَّه آل حميد وآخرون، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولىٰ: 1429هـ، (2/ 5).

(3) الشاطبي، «الاعتصام»، (2/ 61).

وأداة من أدواته فحسب، ولكنها أيضًا معلمٌ من معالم القراءة الصحيحة السليمة التي تجنِّب -بحسب الشاطبي (ت: 790)- الوقوع في الزلل والغلط، والجهل بها أو تجاهلها يؤدي لا محالة إلىٰ أخطاء جسيمة في القراءة والتأويل[1].

وكان أستاذ الدرس المقاصدي الثاني الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393) قد نجح نجاحًا باهرًا في استعمال المقاصد العامة ضابطًا ترجيحيًّا في مضامين التفسير، وهذا يعود لتنظير الرجل للمقاصد الشرعية، وإضافاته العلمية علىٰ ما قدمه الشاطبي (ت: 790)، فرأىٰ أن «مراد اللَّه في كتابه بيان تصاريف ما يرجع إلىٰ حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطابًا بينًا، وتعبَّدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه»[2]، وعاب ابن عاشور علىٰ المشتغلين بالتفسير القرآني استهلاك أوقاتهم في بيان وجوه الإعراب والاشتقاقات، والتراجم المعجمية للقاموس القرآني، وغيرها من الخلافات التي استقدموها لأجل فحص الألفاظ القرآنية، مع إهمالهم وتغافلهم «عن انتزاع كليات التشريع»[3]، وبيان ما ترشد إليه الآيات من هدايات ورأىٰ «أن حق التفسير أن يشتمل علىٰ بيان أصول التشريع وكلياته»[4].

فالضابط المقاصدي يسهم في عدم الشرود عن إجماع الأمة، وما استقر عليه اعتقادها وتشريعها وفكرها، وتأسست عليه قيمها وأصولها، وتفرعت عليه آدابها وأنواع سلوكها وعلاقاتها، ومسايرة منهجها الكلي في فهم النصوص، وحسن فقه سلفها لأهداف تشريعها، ووصل جزئياتها

(1) رمضان، «القراءة في الخطاب الأصولي»، ص (160).
(2) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 39).
(3) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 13).
(4) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (1/ 13).

بكلياتها، والشذوذ عن فهمها والإعراض المتعمد عن تراثها، من المزالق التي نشهدها في القراءات المعاصرة للنص القرآني(1).

ولاستعمال هذا الشرط بصورة أكثر واقعية بات علىٰ مفسِّر النص القرآني التأمل ابتداءً في المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي قررها الأصوليون، وشهدت تداولًا كبيرًا في عصرنا الحاضر، والبحث في المقاصد القرآنية العامة والخاصة.

ويستطيع المفسِّر أن يتتبع أغراض السورة، وأهدافها، وغايتها بصورة دقيقة أكثر من ذي قبل، واستنتاج المقاصد العامة للسورة القرآنية، وبمجموعها يستطيع استنتاج المقاصد العامة للقرآن، التي ما برح العلماء يؤكدونها في تناولات مختلفة، واستدعاء الجهود العلمية التطبيقية التي بحثها العلماء في استنطاق المقاصد القرآنية، واستكشاف النتائج الموضوعية مع تطور التفسير الموضوعي واتساع نطاق تعاطيه(2)، وأغلب تلك المقاصد العامة مما أجمعت عليه الأمة وتلقته بالقبول.

والخلاصة: فمن هذا التسييج الثلاثي لقراءة النص القرآني وتفسيره -«اللغة، والسياق، والمقاصد»- نستطيع أن نقدم ضمانات علميَّة منهجية لقراءة النص القرآني قراءة علميَّة منهجية، وتفسيره بعيدًا عن الاعتساف والانحراف.

وحسبنا أن نقف هنا مكتفين بهذه القراءة المركزة لفكر الشيخين

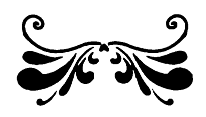
(1) ينظر: د. يوسف القرضاوي، «كيف نتعامل مع القرآن»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1421هـ، ص (351).

(2) من الجهود العلمية في استنطاق مقاصد القرآن، كتاب د. طه عابدين طه، «المقاصد الكبرىٰ للقرآن الكريم»، مؤسسة النبأ العظيم، نسخة إلكترونية منشورة علىٰ الشبكة، فقد جمع المؤلف فيه الكلام حول المقاصد القرآنية في تناولات العلماء.

الطبري (ت: 310)، وابن عاشور (ت: 1393)، ومنهجيتهما في استعمال موارد التفسير وقواعده، محاولة لتعدية ذلك في تجويد أعمال التفسير وصناعة المفسِّر، ويأتي هذا العمل كما أشار الإمام البغوي (ت: 516) في مقدمة تفسيره استمرارًا لحركة العلم، وإبقاءً لنبض المعرفة ووصل المتأخرين بالمتقدمين في كل عصر[1].

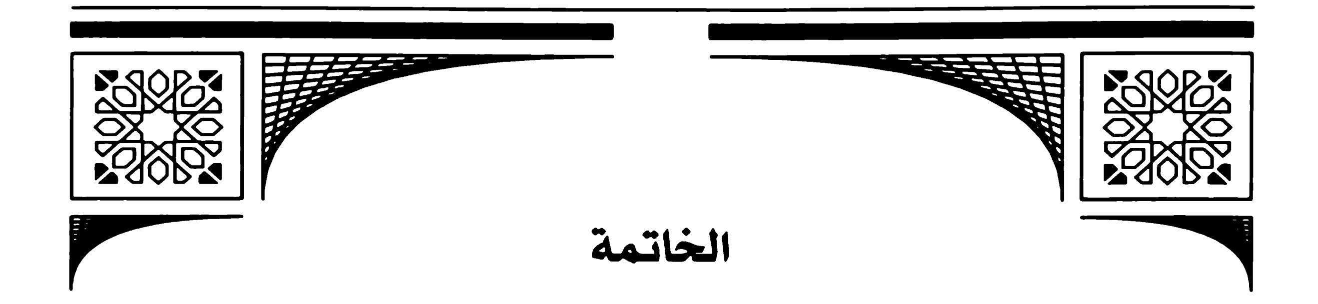
ونختم بوصية الإمام الراغب الأصفهاني (ت: 502) للمفسِّر والمقْدِم علىٰ إيضاح المعنىٰ القرآني «**أن يكون مستشعرًا لتقوىٰ اللَّه مستعيذًا من شرور نفسه، والإعجاب بها، فالإعجاب أُسّ كل فساد، وأن يكون اتهامه لفهمه أكثر من اتهامه لفهم أسلافه الذين عاشروا الرسول وشاهدوا التنزيل**»[2].

جرىٰ القلم بما تقدم واللَّه تعالىٰ أعلم.



(1) البغوي، «معالم التنزيل»، (1/ 34). قال: «واقتداءً بالماضين من السلف في تدين العلم إبقاءً علىٰ الخلف، وليس علىٰ ما فعلوه مزيد، ولكن لابد في كل زمان من تجديد ما طال به العهد، وقصر للطالبين فيه الجد والجهد تنبيهًا للمتوقفين وتحريضًا للمتثبطين».

(2) الراغب الأصفهاني، «جامع التفسير»، ص(97).



الخاتمة

- **النتائج والتوصيات:**

في ختام هذا البحث الذي قُدْتُ فيه قراءة منهجية للتقعيد التفسيري عند الإمامين محمد بن جرير الطبري (ت: 310)، ومحمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393)، وقيمة ذلك التقعيد في انضباط التفسير وتأثيره في حركته؛ أرصد أهم النتائج التي توصلتُ إليها، والتوصيات التي أدعو إليها في النقاط الآتية:

- **أهم النتائج:**

أولًا: أن البحث عن حدٍّ جامع مانع للتفسير أمر متعذر بسبب النشاط الفاعل للفظة القرآنية في جميع تصريفاتها، واستعمالاتها المتعددة، وهو ما يجعل تطويقها بتعريف صارم أمرًا في غاية الصعوبة، لذا فالأنسب هو المضي وَفْقَ مجموعة من الانضباطات العملية، والسياجات المنهجية، التي تجعل الصناعة التفسيرية محكمة منضبطة بفهم الأمة الجمعي، ومقاصدها العامة، ولسانها الفصيح، ويتاح معها لصُنَّاع التفسير الاختصار أو التوسع بحسب منهاج كل مفسِّر في صناعة تفسيره الخاص، مع اعتبار المعنىٰ اللغوي للتفسير.

ثانيًا: أن المنهاج الذي سار عليه الإمامان المحمدان -محمد بن جرير الطبري، ومحمد الطاهر بن عاشور- منهاج مملوء بالتخطيط الثابت المنضبط في جميع أجزاء التفسير، وهي منهجية منحت التفسيرين إمكانًا

وثباتًا علميًّا رائدًا، وهو ما يدعونا إلىٰ قراءة تشريحية استخراجية لهذا المنهاج وطرق الإفادة منه.

ثالثًا: أن موارد التفسير التي استخدمها الشيخان بكفاءة تستحق أن تقرأ بعمق وتأنٍّ، للحصول علىٰ نتائج صحيحة ودقيقة، بعيدًا عن التناول السطحي الذي أساء فهم تلك الموارد، وحمَّل الإمامين تبعات هو في غنىٰ عنها.

رابعًا: من النتائج التي خلصنا إليها براءة الشيخين من تهمة النقل الكثيف للموارد الإسرائيلية وإحضارها للتفسير، بل لم يستخدماها إلا بصورة ضيقة وضوابط صارمة، وفي حدود السرد التاريخي القصصي المحدود فقط.

خامسًا: انضباط التفسيرين بمنهجية تقعيدية صارمة تستند إلىٰ المخزون اللغوي المتين الذي امتلكه الشيخان، وإلىٰ الإمكان الأصولي الذي استقدماه تطبيقًا في ثنايا العمل التفسيري الذي قدماه، منحت تلك الأدوات التفسيرين منهجية علميَّة وتحريرًا متينًا للأقاويل والآراء التفسيرية تمحيصًا وترجيحًا، الأمر الذي جعل التفسيرين يحتلان مكانة علميَّة متينة في مكتبة التفسير، ويمتلكان الثقة العلمية بما قدماه بين جنبيهما من علم تقعيدي راسخ متين.

سادسًا: أن ثنائية تقسيم التفسير إلىٰ مأثور ورأي قد أثرت في حركة التفسير وصنعت اصطفافًا حادًّا علىٰ جانبي التفسير، فما كان من قبيل «**المأثور**» فهو التفسير المحمود، وما كان من قبيل «**الرأي**» فهو التفسير المذموم، ويدعو الباحث الكتابات المختصة بالتفسير إلىٰ ردم هذه الفجوة في المنهاج التدريسي الذي يتلقاه الطلاب في الدراسات الجامعية وغيرها، والقضاء علىٰ آثار ذلك التقسيم الذي لفحت شظاياه

مدونات التفسير وصنعت تحيزًا واضحًا، وموقفًا حادًّا منها، وإيضاح مناقب كل تفسير ومقاصد مؤلفه منه، وانتمائه للعلوم الخادمة للتفسير، بما يثري مجالات التفسير ويفيدُ منها.

سابعًا: أن هوية التفسيرين ليست الهوية التي رسمتها لهما كثير من كتابات مناهج المفسرين، فمُنح تفسير ابن جرير لقب «التفسير بالمأثور»، ومنح تفسير ابن عاشور لقب «التفسير اللغوي البلاغي»، بل إن كلا التفسيرين ينتميان إلىٰ مدرسة التفسير الجامعة بكل أدوات التفسير المستخدمة ومواردها.

ثامنًا: أن المشروع الذي قاده الإمام محمد الطاهر بن عاشور جهد عملاق رائد، وقد استدرك علىٰ جميع من سبقه من كبار المفسرين، وتمكن رَحِمَهُ ٱللَّهُ -مع تأخره- من رصد عدد كبير من الاستدراكات العلمية الدقيقة علىٰ أساتيذ درس التفسير، ما يمثل مشروعه التفسيري إعادة قراءة علميَّة للتراث التفسيري السابق وتحقيقه، وتنقيحه.

تاسعًا: أن التسييج الذي اقترحته لتحصين التفسير من الفوضىٰ والزغل العلمي والقراءات المعاصرة، تسييج يحمي التفسير بصورة مباشرة، ويرد ما ندَّ منها إلىٰ الفهم الجمهوري العام للأمة، ويحكم علىٰ تلك القراءات بالصحة والضعف، باعتماد سياج اللغة، والسياق، والمقاصد، وجعلها إطارًا عامًّا للحكم علىٰ مستجلبات التفسير.

- **أهم التوصيات:**

أولًا: إعادة قراءة تفسيري -«جامع البيان»، و«التحرير والتنوير»- قراءةً صناعية بالتدقيق في الأسلوب الذي اعتمده المؤلفان، وعدم الاكتفاء بقراءة محتوىٰ التفسير قراءة مجردة، فيفاد من تلك القراءة في البناء والتعدية، واقتباس المناهج التقعيدية في بناء التفسير القادم

وإنشائه، وضرورة ملاحظة سلوك المفسِّرَيْنِ وطريقة أدائهما في البناء المنهجي، بدلًا من الاقتصار علىٰ المحتوىٰ والنقل الصامت.

ثانيًا: يحتاج تفسير «التحرير والتنوير» للإمام محمد الطاهر بن عاشور إلىٰ تحقيق علمي دقيق ينقذه من الأخطاء والتصحيفات التي وقع فيها، وينسب المصادر التي اعتمدها المؤلف، ويشرح اللفظ الغريب، ويكشف عن الأفكار والاجتهادات التي تبناها المؤلف، بالجهد الرائع نفسه الذي حظي به تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري.

ثالثًا: تحتاج مقدمات الإمام ابن عاشور العشر إلىٰ رسالة علميَّة تقرأ منهجيته في تحرير موارد التفسير وقواعده، وتكشف النقاب عن الدرر النفيسة التي اشتملت عليها هذه المقدمات، واختيارات الإمام وترجيحاته في علوم اللغة وعلوم القرآن.

رابعًا: تحرير قواعد التفسير بطريقة مسحية دقيقة من تفسيري الشيخين، مشروع علمي تطبيقي مهم ومثمر، يرشد إلىٰ طريقة استخدام تلك القواعد في أثناء التفسير.

خامسًا: تحرير الدلالات المعجمية للألفاظ التي قدمها الإمام ابن عاشور، ومقارنتها بالمعاجم القرآنية واللغوية، وحصر الإضافات الجديدة التي رفد بها الإمام ابن عاشور المعاجم القرآنية باستنتاجاته العلمية.

سادسًا: العمل علىٰ مشروع علمي يقدم معايير شاملة ودقيقة للحكم علىٰ التفاسير، وتقييمها وَفْقَ تلك المعايير العلمية، بعيدًا عن الآراء والانطباعات الشخصية التي أجرت تأطيرًا غير دقيق علىٰ جميع كتب التفسير، فأضرت بها أكثر مما نفعتها، وأخضعتها للأذواق الشخصية.

سابعًا: يحتاج التسييج المقترح لحماية النص القرآني من العبث

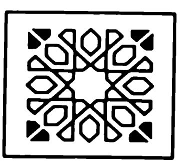
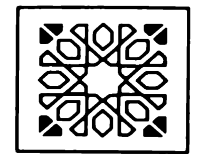
والهوىٰ في القراءات المعاصرة إلىٰ مزيد من الدراسة والتمتين واقتراح سياجات جديدة فاعلة.

ثامنًا: يحتاج التقصيد القرآني إلىٰ جرد فهرسي دقيق للآيات القرآنية وتصنيف موضوعاتها ضمن مقاصد عامة بصورة دقيقة لحسم مادة الخلاف في التوسع والحصر في التقصيد القرآني؛ لمنح المفسِّر مقاصد عامة دقيقة يمكن البناء عليها في الانضباط والتسييج.

تاسعًا: يدعو الباحث زمرة الباحثين إلىٰ التأني في الحكم علىٰ الجهود العلمية التي قادها الشيخان، والتملِّي من قراءة منهجيتهما بموضوعية وحياد.

عاشرًا: يدعو الباحث الأساتيذ والدكاترة المعنيين بوضع المناهج التعليمية لمادة التفسير وعلومه ومناهج المفسرين إلىٰ دقة التحقيق والتنقيح فيما يقدم من مواد وعلوم القرآن، اعتمادًا علىٰ البحوث والرسائل العلمية التي حققت تلك المفردات التعليمية بصورة منهجية دقيقة، وترك النتائج القديمة المستمدة من كتب مداخل التفسير وعلوم القرآن التي تحتاج أفكارها ونتائجها إلىٰ إعادة نظر وتحقيق، كمسألة التعامل مع الإسرائيليات في التفسير، وثنائية تقسيم التفسير إلىٰ مأثور ورأي، وتعريف التفسير، وغيرها من مضامين.



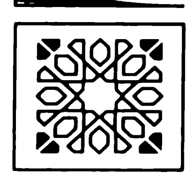
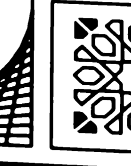



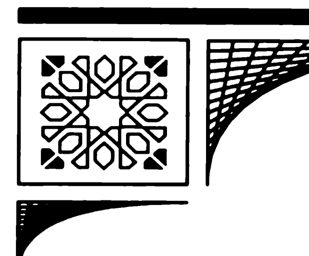
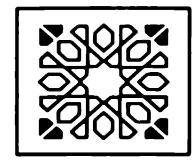
الفهارس العامة

وفيها :

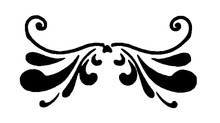
- فهرس الآيات .
- فهرس الأحاديث النبوية .
- فهرس الأعلام .
- إثبات المصادر والمراجع .

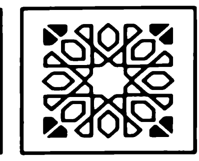
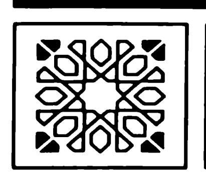


فهرس الآيات



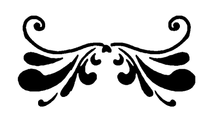



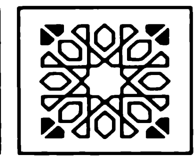
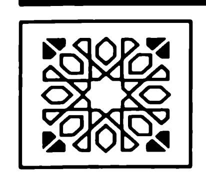
فهرس الأحاديث النبوية





فهرس الأعلام



إثبات المصادر والمراجع

1- **القرآن الكريم**، برواية الإمام حفص عن الإمام عاصم، «مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي»، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، الإصدار الثاني.

2- **إبراهيم الصرفيني الحنبلي**، «المنتخب من السياق لتأريخ نيسابور»، تحقيق: أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1409هـ.

3- **إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي**، «الاعتصام»، تحقيق: هشام الصيني وآخرون، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولىٰ 1429هـ.

4- **إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي**، «الموافقات»، تحقيق: د. حسين آيت سعيد، منشورات البشير بن عطية، المغرب، الطبعة الأوَّلىٰ: 1438هـ.

5- **ابن أبي زمنين المالكي**، «تفسير القرآن العزيز»، تحقيق: حسين عبد اللَّه عكاشة - محمد الكنز، مطبعة الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1423هـ.

6- **ابن العماد الحنبلي**، «شذرات الذهب»، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1413هـ.

7- **ابن جُزي الكلبي**، «التسهيل لعلوم التنزيل»، تحقيق: عبد اللَّه الخالدي، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1416هـ.

8- **ابن حجر العسقلاني**، «الدرر الكامنة»، دار المعارف العثمانية، القاهرة، 1349هـ.

9- **ابن حجر العسقلاني**، «إنباء الغمر بأبناء العمر»، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1415هـ.

10- **ابن حجر العسقلاني**، «تهذيب التهذيب»، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1414هـ.

11- **ابن حجر العسقلاني**، «فتح الباري»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، الرسالة العالمية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1434هـ.

12- **ابن حجر العسقلاني**، «لسان الميزان»، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأوَّلىٰ: 1423هـ.

13- **ابن دقيق العيد**، «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، عالم الكتب بيروت، الطبعة الثانية: 1407هـ.

14- **ابن رجب الحنبلي**، «جامع العلوم والحكم»، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436هـ.

15- **ابن رشد الحفيد**، «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1997م.

16- **ابن سلام الجمحي**، «طبقات فحول الشعراء»، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدة، غير محدد سنة الطبع.

17- **ابن عميرة الضبي**، «بغية الملتمس»، دار الكتاب المصري، الطبعة الأوَّلىٰ: 1410هـ.

18- **ابن فرحون المالكي**، «الديباج المذهب»، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، بدون سنة الطبع.

19- **ابن قتيبة الدينوري**، «الشعر والشعراء»، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1982هـ.

20- **أبو الحسن الماوردي**، «النكت والعيون»، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة الطبع.

21- **أبو الحسنات اللكنوي**، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية»، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1324هـ.

22- **أبو الوليد ابن رشد**، «مسائل أبي الوليد ابن رشد»، تحقيق: محمد الحبيب، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية: 1414هـ.

23- **أبو بكر ابن العربي**، «أحكام القرآن»، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،

بيروت، الطبعة الثالثة: 1434هـ.

24- **أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي**، «شعب الإيمان»، تحقيق: د. عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1423هـ.

25- **أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي**، «تاريخ بغداد»، تحقيق: د. بشار عواد معروف، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1422هـ.

26- **أبو بكر الباقلاني**، «الانتصار للقرآن»، دار الفتح، الأردن، الطبعة الأوَّلىٰ: 1422هـ.

27- **أبو جعفر النحاس**، «معاني القرآن»، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرىٰ، الطبعة الأوَّلىٰ: 1408هـ.

28- **أبو حامد الغزالي**، «إحياء علوم الدين»، دار المنهاج، الطبعة الأوَّلىٰ: 1432هـ

29- **أبو حامد الغزالي**، «المستصفىٰ»، تحقيق: د. حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، الطبعة الأوَّلىٰ: غير محدد سنة الطبع.

30- **أبو حامد الغزالي**، «جواهر القرآن»، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثانية: 1986م.

31- **أبو حيان الأندلسي**، «ارتشاف الضرب من لسان العرب»، تحقيق د. رجب عثمان محمد، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1418هـ.

32- **أبو حيان الأندلسي**، «البحر المحيط»، تحقيق: د. عبد اللَّه التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436هـ، (3/ 264).

33- **أبو حيان الأندلسي**، «النهر الماد من البحر المحيط»، تحقيق: عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1416هـ.

34- **أبو زرعة عبد الرحمن بن زنجلة**، «حجة القراءات»، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة: 1418هـ.

35- **أبو سعد السمعاني**، «أدب الإملاء والاستملاء»، تحقيق: ماكس فايسفايلر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1401هـ.

36- **أبو عبد اللَّه الحسين بن أحمد ابن خالويه**، «إعراب القراءات السبع وعللها»، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة

الأُوَّلىٰ: 1413هـ.

37- **أبو عبيدة**، «مجاز القرآن»، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1374هـ.

38- **أبو عمر ابن عبد البر**، «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية نشر علىٰ عدة سنوات من عام 1387 حتىٰ عام 1412 هـ.

39- **أبو عمرو الداني**، «الأرجوزة المنبهة»، تحقيق: محمد الجزائري، دار المغني، الرياض، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1420هـ.

40- **أبو عمرو الداني**، «التيسير في القراءات السبع»، تحقيق: د. خلف الشغدري، دار الأندلس، السعودية، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1436هـ.

41- **أبو عمرو عثمان ابن الصلاح**، «طبقات الفقهاء الشافعية»، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1413هـ.

42- **أبو عمرو عثمان ابن الحاجب**، «الشافية»، المكتبة المكية، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1415هـ.

43- **أبو محمد ابن حزم**، «جمهر ة أنساب العرب»، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة: 1982م.

44- **أبو محمد عبد اللَّه ابن حبان**، «الأمثال في الحديث»، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي، الهند، الطبعة الثانية: 1987م.

45- **أبو منصور الماتريدي**، «تأويلات أهل السنة»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1425هـ.

46- **أبو هلال العسكري**، «جمهرة الأمثال»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1408هـ.

47- **أحمد ابن تيمية**، «مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام بن تيمية»، مجمع الملك فهد بالمدينة النبوية، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1425هـ.

48- **أحمد الريسوني**، «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1416هـ.

49- **أحمد باب الصنهاجي التُّنْبُكْتي**، «نيل الابتهاج بتطريز الديباج»، دار الكاتب،

طرابلس ليبيا، 2000م.

50- **أحمد بن أبي الضياف**، «إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان»، الدار العربية للكتاب، مصر، دون تحديد سنة الطبع.

51- **أحمد بن أبي بكر القسطلاني**، «لطائف الإشارات لفنون القراءات»، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1434هـ.

52- **أحمد بن المقرئ التلمساني**، «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، دار صادر، بيروت، 1388هـ.

53- **أحمد بن المقري**، «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

54- **أحمد بن حجر العسقلاني**، «تقريب التهذيب»، تحقيق: أحمد الباكستاني، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1421هـ.

55- **أحمد بن حنبل**، «الزهد»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1420هـ.

56- **أحمد بن فارس**، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ.

57- **أحمد بن محمد الأدنه وي**، «طبقات المفسرين»، تحقيق: د. سليمان الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1417هـ.

58- **أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس**، «الناسخ والمنسوخ في كتاب اللَّه واختلاف العلماء في ذلك»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1412هـ.

59- **أحمد بن محمد بن قاسم مذكور**، «المناسبات وأثرها في تفسير التحرير والتنوير»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، 1429هـ.

60- **أحمد بن يحيىٰ الونشريسي**، «وفيات الونشريسي»، نوابغ الفكر، القاهرة، 2009م.

61- **أحمد طالب الإبراهيمي**، «مقدمة الآثار»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997هـ.

62- **أحمد عايش اللطيف العاني**، «صحيفة علي بن أبي طلحة جمعًا ودراسةً»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، 1409هـ.

63- **أحمد عبادي**، «مفهوم الترتيل في القرآن الكريم، النظرية والمنهج»، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأوَّلىٰ: 2007م.

64- **أحمد مختار عمر**، «معجم اللغة العربية المعاصرة»، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1429هـ.

65- **إسماعيل ابن كثير**، «البداية والنهاية»، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثامنة: 1410هـ.

66- **إسماعيل ابن كثير**، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1420هـ.

67- **إسماعيل الحسني**، «نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الأوَّلىٰ: 1416هـ.

68- **أليف الدين الترابي**، «أبو الأعلىٰ المودودي حياته ودعوته»، دار القلم، الكويت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1407هـ.

69- **آمال محمد عبد الرحمن ربيع**، «الإسرائيليات في تفسير الطبري؛ دراسة في اللغة والمصادر العِبرية»، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1422هـ.

70- **أنس محمد رضا قهوجي**، «قول الصحابي وحجية العمل به»، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1433هـ.

71- **أنور الجندي**، «الفصحىٰ لغة القرآن»، دار الكتاب اللبناني للطباعة، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1402هـ.

72- **أنور الجندي**، «الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا»، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1385هـ.

73- **إياد خالد الطَّباع**، «محمد الطَّاهر بن عاشُور علَّامة الفِقه وأُصوله والتَّفسير وعُلومه» الكتاب رقم (26) في سلسلة علماء ومفكرون معاصرون، دار القلم، دمشق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1426هـ.

74- **بدر الدين الزركشي**، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق: د. يوسف المرعشلي وآخرين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1410هـ.

75- **بدر الدين الزركشي**، «المنثور في القواعد»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأوَّلىٰ:

1421هـ.

76- **بشار بن برد،** «ديوان بشار بن برد»، جمع وشرح: محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1369هـ.

77- **البشير بن الحاج عثمان الشريف،** «أضواء علىٰ تاريخ تونس» 1881هـ، دار أبو سلامة للطباعة، تونس، الطبعة الأوَّلىٰ، غير محدد سنة الطبع.

78- **بلقاسم الغالي،** «شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1417هـ.

79- **بهاء الدين محمد بن إسفنديار،** «تاريخ طبرستان»، ترجمة أحمد محمد نادي، المجلس الأعلىٰ للثقافة الكويت، الطبعة الأوَّلىٰ: 2002م.

80- **بول ريكور،** «نظرية التأويل. الخطاب وفائض المعنىٰ»، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية: 2006م.

81- **تاج الدين السبكي،** «طبقات الشافعية»، تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ.

82- **تمام كمال الشاعر،** «منهج الإمام ابن جرير الطبري في الترجيح بين أقوال المفسرين»، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، غزة، 2004م.

83- **ثقة الدين ابن عساكر،** «تاريخ دمشق»، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1418هـ.

84- **جلال الدين السيوطي،** «الإتقان في علوم القرآن»، مجمّع الملك فهد بالمدينة النبوية، 1426هـ.

85- **جلال الدين السيوطي،** «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1433هـ.

86- **جلال الدين السيوطي،** «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة»، البابي الحلبي، القاهرة، 1384هـ.

87- **جلال الدين السيوطي،** «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة»، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1387هـ.

88- **جلال الدين السيوطي،** «طبقات المفسرين»، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية،

1431هـ.

89- **جلال الدين السيوطي**، «معترك الأقران في إعجاز القرآن» تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1408هـ.

90- **جمال الدين المزي**، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1413هـ.

91- **جمال الدين محمد بن منظور**، «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، 1968م.

92- **جمال محمود أحمد أبو حسان**، «تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية»، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، 1411هـ.

93- **جورج طرابيشي**، «من إسلام القرآن إلىٰ إسلام الحديث»، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة: 2010م.

94- **جورج طرابيشي**، «نقد نقد العقل العربي»، دار الساقي، بيروت، الطبعة الرابعة: 2007م.

95- **جورج طرابيشي**، «وحدة العقل العربي»، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأُوَّلىٰ: 2002م.

96- **الحبيب بورقيبة**، «الإسلام دين عمل واجتهاد»، الدار التونسية للنشر، 1974م.

97- **الحبيب بورقيبة**، «كفاحنا القومي»، نشر وزارة الثقافة، تونس، 1972م.

98- **الحسين بن مسعود البغوي**، «معالم التنزيل»، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1409هـ.

99- **حمادي الساحلي**، «جريدة الصباح»، عدد 11691، 27 شعبان 1405هـ.

100- **حمادي الساحلي**، «فصول في التاريخ والحضارة»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1992م.

101- **الخضر سالم بن حليس**، «مفهوم العقل وطرق إصلاحه في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 1440هـ.

102- **الخطيب البغدادي**، «اقتضاء العلم العمل»، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأُوَّلىٰ: 1422هـ.

103- **خليل اليماني**، «معيار تقويم كتب التفسير؛ تحرير وتأصيل»، مقالة منشورة علىٰ

موقع مركز تفسير علىٰ الشبكة العالمية.

104- **خميس زهمول**، «المصادر المعرفية لابن عاشور من خلال تفسير سورة آل عمران»، بحث منشور علىٰ الشبكة غير مطبوع.

105- **خير الدين الزركلي**، «الأعلام»، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر: 2002م

106- د. **إحسان الأمين**، «منهج النقد في التفسير»، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1428هـ.

107- د. **المنصف الشنوفي**، «حوليات الجامعة التونسية»، العدد الرابع، سنة 1967م.

108- د. **حسن حنفي**، «التراث والتجديد»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة: 1412هـ.

109- د. **حسن حنفي**، «من العقيدة إلىٰ الثورة»، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الأوَّلىٰ: 2020م.

110- د. **حسين بن علي الحربي**، «منهج الإمام ابن جرير الطبري في الترجيح بين الأقوال التفسيرية»، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436هـ.

111- د. **حسين مروة**، «النزعات المادية في الإسلام»، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 2019م.

112- د. **خالد السبت**، «قواعد التفسير»، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1421هـ.

113- د. **خالد الصمدي**، «أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي»، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1428هـ.

114- د. **راجح عبد الحميد الكردي**، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992م.

115- د. **رائد جميل عكاشة**، «محمد رشيد رضا جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأوَّلىٰ: 2007م،

116- د. **زيد بن مهارش**، «منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره»، إصدارات الجمعية العلمية السعودية، رقم (24)، دار التدمرية.

1419هـ.

117- د. **سامي الدهان**، «الأمير شكيب أرسلان حياته وآثاره»، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية. غير محدد سنة الطبع.

118- د. **سميح عبد الوهّاب الجندي**، «أهميّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة»، مؤسسة رسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1429هـ.

119- د. **صبحي الصالح**، «مباحث في علوم القرآن»، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرين: 2000م.

120- د. **صلاح عبد الفتاح الخالدي**، «تعريف الدارسين بمناهج المفسرين»، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة: 1429هـ.

121- د. **طاهر يعقوب**، «أسباب الخطأ في التفسير دراسة تأصيلية»، دار ابن الجوزي، الطبعة الأوَّلىٰ: 1426هـ.

122- د. **طه جابر العلواني**، «منهج الفخر الرازي»، محاضرة مرئية، علىٰ أرشيف المواد المرئية يوتيوب.

123- د. **طه عبد الرحمن**، «مشروع تجديد علمي لمبحث المقاصد»، مجلة المسلم المعاصر، العدد 103، 2002م.

124- د. **عامر النجار**، «القاديانية»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1425هـ.

125- د. **عبد الحكيم القاسم**، «دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير»، دار التدمرية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1433هـ

126- د. **عبد الرزاق هرماس**، «نظرات في قواعد التفسير»، بحث منشور بمجلة «الإحياء» الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، عدد رقم: (21)، 1417هـ.

127- د. **عبد اللَّه بن محمد القرني**، «تاريخية القرآن في الفكر الحداثي العربي»، دار تكوين، الطبعة الأوَّلىٰ: 1439هـ.

128- د. **عبير النعيم**، «قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور»، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436هـ.

129- د. **عماد طه الراعوش**، «مبتكرات القرآن الكريم عند ابن عاشور دراسة نقدية مقارنة»، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، المدينة النبوية، السنة السادسة، العدد (12)، 1438هـ.

130- د. **عماد عبد الكريم سليم خصاونة**، «منهجية ابن عاشور في التعامل مع التوراة والإنجيل من خلال تفسيره التحرير والتنوير دراسة تحليلية»، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (12)، ع (3)، 1437هـ.

131- د. **فريد الأنصاري**، «أبجديات البحث في العلوم الشرعية»، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأوَّلىٰ: 1417هـ.

132- د. **قطب الريسوني**، «التجديد الأصولي عند الإمام الشاطبي»، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولىٰ 2018م.

133- د. **لؤي صافي**، «إعمال العقل»، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأوَّلىٰ: 1419م.

134- د. **محمد أركون**، «تاريخية الفكر الإسلامي»، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية: 1996م.

135- د. **محمد الزحيلي**، «الإمام الطبري»، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية: 1420هـ.

136- د. **محمد بن سعد القرني**، «الإمام ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، 1427هـ.

137- د. **محمد سليم العوا**، «دور المقاصد في التشريعات المعاصرة»، مطابع المدني، القاهرة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة الأوَّلىٰ: 2006م.

138- د. **محمد عابد الجابري**، «نحن والتراث»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة: 1993م.

139- د. **محمد عابد الجابري**، «نقد العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة: 2009م.

140- د. **محمد نذير أوسالم**، «الاجتهاد والتجديد في تأويل النص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه جامعة، وهران،

الجزائر، 1437هـ.

141- د. **محمد نذير أوسالم**، «الاختيارات العلمية للعلامة ابن عاشور»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1430هـ

142- د. **مساعد الطيار**، «التحرير في أصول التفسير»، مركز الدراسات القرآنية، جدة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1435هـ.

143- د. **مساعد الطيار**، «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، دار المحدث للنشر، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1425هـ.

144- د. **مساعد مسلم آل جعفر**، «أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي»، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1405هـ.

145- د. **مسعود الركيتي**، «قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي»، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، دار أبي رقراق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1433هـ.

146- د. **مشرف بن أحمد الزهراني**، «أثر الدلالة اللغوية في تفسير ابن عاشور»، جامعة أم القرىٰ، مكة، 1426هـ.

147- د. **مصطفىٰ زيد**، «النسخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية نقدية»، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة: 1408هـ.

148- د. **مصطفىٰ صادقي**، «منهاج تدريس الفقه»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1433هـ.

149- د. **مصطفىٰ فاتيحي**، «عناية ابن عاشور بالدلالة الإفرادية للألفاظ القرآنية»، مقالة منشورة علىٰ موقع مركز تفسير، بدون تاريخ.

150- د. **نايف بن نهار**، «مقدمة في علم المنطق»، دار عقل، سوريا، 2016م.

151- د. **نوري القيسي**، «ديوان أبو زبيد بن معد يكرب»، مطبعة المعارف، بغداد، 1967م.

152- د. **هشام بن أحميدان**، «الشاهد الشعري في «التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور، تصنيف ودراسة»، رسالة دكتوراه، بجامعة سيدي محمد بن عبد اللّٰه بفاس، 2014م.

153- د. **يحيىٰ رمضان**، «القراءة في الخطاب الأصولي»، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأوَّلىٰ: 2007م.

154- د. **يوسف القرضاوي**، «كيف نتعامل مع القرآن»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1421هـ.

155- د. **يوسف يوسفي**، «النظام اللغوي في القرآن الكريم»، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجزائر، 2013م.

156- **دايد عبد القادر**، «أثر السياق في ترجيح دلالة النص لدىٰ الزمخشري»، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2018م.

157- **ديفيد فرومكين**، «سلام ما بعده سلام ولادة الشرق الأوسط»، ترجمة: أسعد كامل الياس، شركة رياض الريس للكتب والنشر، لندن، الطبعة الأوَّلىٰ: 1992م.

158- **الراغب الأصفهاني**، «جامع التفسير»، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1984م.

159- **الراغب الأصفهاني**، «مفردات ألفاظ القرآن»، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الرابعة 1430هـ.

160- **راغب السرجاني**، «قصة الأندلس من الفتح إلىٰ السقوط»، مؤسسة اقرأ، القاهرة الطبعة الأوَّلىٰ: 1432هـ.

161- **رشيد الذاودي**، «أدباء تونسيون»، مطبعة النجاح، تونس، الطبعة الأوَّلىٰ: 1972م.

162- **رؤبة بن العجاج**، «ديوان رؤبة بن العجاج»، تحقيق، د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1416هـ.

163- **زوالي نبيلة**، «الخطاب القرآني في تفسير ابن باديس»، رسالة دكتوراه، جامعة جيلالي اليابس، الجزائر، 2017م.

164- **سامر رشواني**، «الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، إسلامية المعرفة، العدد 23، السنة السادسة، 2000م.

165- **سعاد كوريم**، «تفسير القرآن بالقرآن دراسة في المفهوم والمنهج»، مجلة إسلامية المعرفة، سنة 13، عدد9، صيف1428هـ.

166- **سعد محمود الأحمد**، «المنهجية النقدية في تفسير الطبري»، مجلة كلية العلوم الإسلامية والعربية، العراق، المجلد السابع والثلاثون، إصدار ديسمبر 2019م.

167- **سعود فهيد العجمي**، «قواعد التفسير. إشكالية المفهوم والعلاقة»، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد46، العدد1، 2019م.

168- **سعيد بن مسعدة الأخفش**، «معاني القرآن»، تحقيق: هدىٰ قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة الأوَّلىٰ: 1411هـ.

169- **السموأل بن غريض**، «ديوان السَّمَوْأل»، تحقيق د، واضح الصمد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1416هـ.

170- **السمين الحلبي**، «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، (6/ 466).

171- **سهاد قنبر**، «جدلية العلاقة بين مقاصد القرآن وتفسيره»، مقال منشور علىٰ موقع مركز تفسير بتاريخ: 29، رجب، 1432 هـ.

172- **السيد خضر**، «فواصل الآيات القرآنية دراسة بلاغية دلالية» مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثانية: 1430هـ.

173- **شرف الدين الطيبي**، «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة الأوَّلىٰ: 1434هـ.

174- **شمس الدين ابن القيم**، «بدائع الفوائد»، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، . 1425 هـ.

175- **شمس الدين الذهبي**، «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام»، تحقيق: د. عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1413هـ.

176- **شمس الدين الذهبي**، «سير أعلام النبلاء»، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1405هـ

177- **شمس الدين الذهبي**، «معرفة القراء الكبار علىٰ الطبقات والأعصار»، تحقيق: بشار معروف، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: 1408هـ.

178- **شمس الدين الذهبي**، «ميزان الاعتدال»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة

الأَوَّلىٰ: 1430هـ.

179- **شمس الدين السخاوي،** «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع»، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1412هـ.

180- **شمس الدين السخاوي،** «المنهل العذب الروي»، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1426هـ.

181- **شمس الدين القرطبي،** «الجامع لأحكام القرآن»، تحقيق: د. عبد اللَّه التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1427هـ.

182- **شهاب الدين القرافي،** «شرح تنقيح الفصول»، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1393هـ.

183- **صلاح الدين الجورشي،** «قراءة في الصراع الثقافي في تونس»، مجلة الوحدة العدد 86، السنة 1991م.

184- **صلاح الدين الصفدي،** «الوافي بالوفيات»، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1420هـ.

185- **طاشكبري زاده،** «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، دار الكتاب العربي، بيروت 1395هـ.

186- **الطاهر المعموري،** «عائلة ابن عاشور»، بحث منشور علىٰ الشبكة غير مطبوع.

187- **طه عابدين طه،** «المقاصد الكبرىٰ للقرآن الكريم»، نسخة إلكترونية، مركز النبأ العظيم مكة المكرمة، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1442هـ.

188- **عادل بوزيد عيساوي،** «فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري»، مطبوعات الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1433م.

189- **عادل مصطفىٰ،** «المغالطات المنطقية»، مؤسسة هنداوي، القاهرة. 2019م.

190- **عادل نويهض،** «معجم أعلام الجزائر»، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية: 1400هـ.

191- **عباس محمود العقاد،** «اللغة الشاعرة»، مكتبة هنداوي، القاهرة، 2012م.

192- **عبد الجبار الرفاعي،** «فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة»، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1422 هـ.

193- **عبد الحق بن عطية،** «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، تحقيق: مجموعة باحثين، مطبوعات الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436م.

194- **عبد الحليم ابن تيمية،** «مقدمة في أصول التفسير»، دار ابن حزم، الطبعة الأوَّلىٰ: 1414هـ.

195- **عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي،** «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»، تقديم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.

196- **عبد الرحمن ابن خلدون،** «تاريخ العجم والبربر»، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1431هـ.

197- **عبد الرحمن ابن زنجلة،** «حجة القراءات»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة: 1418هـ.

198- **عبد الرحمن المطيري،** «السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية في تفسير ابن كثير»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، 1429هـ.

199- **عبد الرحمن بن خلدون،** «المقدمة»، تحقيق د. إبراهيم شبوح، دار القيروان، تونس، الطبعة الأوَّلىٰ: 2007م.

200- **عبد الرحمن حللي،** «مقاربات مقاصد القرآن الكريم دراسة تاريخية»، مجلة التجديد، ماليزيا، المجلد العشرون، العدد التاسع والثلاثون، 1438هـ.

201- **عبد الرحيم الأسنوي،** «نهاية السول»، تحقيق: محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، القاهرة، دون تاريخ.

202- **عبد الرؤوف المناوي،** «فيض القدير شرح الجامع الصغير»، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية: 1391هـ.

203- **عبد الفتاح القاضي،** «الفرائد الحسان في عد آي القرآن»، مكتبة الدار، المدينة النبوية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1404هـ.

204- **عبد الفتاح القاضي،** «الوافي في شرح الشاطبية»، مكتبة السوادي، جدة، الطبعة الخامس: 1420هـ.

205- **عبد الفتاح عيسىٰ البربري،** «تحقيق الجزء الأوَّل من حاشية التفتازاني علىٰ كشف

الزمخشري»، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، 1398هـ.

206- **عبد الفتاح قلعه جي**، «السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية»، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013م.

207- **عبد الفتاح محمود**، «نظرية السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي»، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، لسنة: 1426هـ.

208- **عبد القادر بن بدران الحنبلي**، «المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق: د. عبد اللّٰه التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1401هـ.

209- **عبد القادر القرشي**، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»، دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية: 1413هـ.

210- **عبد القاهر الجرجاني**، «دلائل الإعجاز»، تحقيق: د محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1428هـ.

211- **عبد اللّٰه إبراهيم جغلوم**، «المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم»، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436هـ.

212- **عبد اللّٰه بن عمر البيضاوي**، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار الرشيد، دمشق، الطبعة الأوَّلىٰ: 1421هـ.

213- **عبد اللّٰه بن محمد الأندلسي**، «الحلل السندسية في الأخبار التونسية»، مطبعة الدولة التونسية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1287هـ.

214- **عبد اللّٰه بن محمد الصديق الغماري**، «بدع التفاسير»، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية: 1406هـ.

215- **عبد المجيد تركي**، «إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: 1415هـ.

216- **عبد المجيد تركي**، «الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر»، مجلة الاجتهاد العدد 8 سنة 1990م.

217- **عبد الملك الجويني**، «البرهان في أصول الفقه»، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دولة قطر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1399هـ.

218- **عبد الوهاب المسيري**، «الحلولية ووحدة الوجود»، الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 2018م.

219- **عز الدين ابن الأثير،** «الكامل في التاريخ»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1407هـ.

220- **العز بن عبد السلام،** «الإشارة إلىٰ الإيجاز»، المتبة العلمية بالمدينة المنورة. الطبعة الأَوَّلىٰ: 1996م.

221- **العز بن عبد السلام،** «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، دار القلم، دمشق، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1421هـ.

222- **العز بن عبد السلام،** «مجاز القرآن»، تحقيق: مصطفىٰ الذهبي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1419هـ.

223- **علي بن أحمد الواحدي،** «التفسير البسيط»، تحقيق: د. محمد الفوزان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1430هـ.

224- **علي بن حسام الدين المتقي الهندي،** «كنز العمال»، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م.

225- **علي حمدي خضير،** «دلالة السياق في النص القرآني»، رسالة دكتوراه، الأكاديمية العربية في الدنمارك، 1435هـ.

226- **علي عبد العظيم،** «مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتىٰ الآن»، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1399 هـ.

227- **عمار الطالبي،** «ابن باديس حياته وآثاره»، الشركة الجزائرية، الطبعة الثالثة: 1417هـ.

228- **عمر حيدروسي،** «السنن الإلهية وتفسير القرآن العظيم»، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، الجزائر، 1433هـ.

229- **عمر رضا كحالة،** «معجم المؤلفين»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1414هـ.

230- **فاضل البدراني،** «تعقيبات ابن عاشور علىٰ الزمخشري في تفسيره التحرير والتنوير»، رسالة ماجستير، جامعة الموصل، 1428هـ.

231- **فاضل صالح السامرائي،** «معاني النحو»، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن،

الطبعة الأوَّلىٰ: 1420هـ.

232- **فاطمة بلبال**، «منهج المفسرين في قبول القراءات والترجيح بينها»، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجزائر، 2012م.

233- **فخر الدين الرازي**، «المحصول من علم الأصول»، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: 1412هـ.

234- **فخر الدين الرازي**، «مفاتيح الغيب»، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1401هـ.

235- **فخر الدين الرازي**، «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، دار صادر، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1424هـ.

236- **فردريك نيتشه**، «هكذا تكلم زرادشت»، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأوَّلىٰ: 2007م.

237- **فريد الأنصاري**، «أبجديات البحث في العلوم الشرعية»، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1417هـ.

238- **فريد الأنصاري**، «المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأوَّلىٰ: 1424هـ.

239- **فريد خراسان البيهقي**، «تاريخ بيهق»، ترجمة وتحقيق: يوسف الهادي، دار اقرأ، دمشق، للنشر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1425هـ.

240- **فريدة زمرد**، «الدرس المصطلحي للقرآن الكريم بين التأصيل والتطوير»، مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالرباط، المغرب، الطبعة الأوَّلىٰ: 2018م.

241- **فضيلة عظيمي**، «التناسب السياقي ومستوياته في تفسير التحرير والتنوير»، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين، الجزائر، 2018م.

242- **الفيروزآبادي**، «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة»، دار سعد الدين، دمشق، الطبعة الثالثة: 1421هـ.

243- **القاضي عياض**، «ترتيب المدارك»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، الطبعة الثانية: 1403هـ.

244- **كاملي بشير**، «الصوت والدلالة في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 1432هـ.

245- **كمال أحمد المقابلة**، «القيمة الدلالية لصوت المد في القراءات القرآنية»، مجلة المنارة، المجلد 17، العدد 2، لسنة 2011م.

246- **لبيب السعيد**، «دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسِّر»، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1978م.

247- **لزهر إسماعيلي**، «الخطاب القرآني في سورة الشعراء»، رسالة ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي، الجزائر، 2010م.

248- **لسان الدين ابن الخطيب**، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1359هـ.

249- **المبارك ابن الأثير**، «النهاية في غريب الحديث»، تحقيق: أحمد بن محمد الخراط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1383هـ.

250- **مجد الدين الفيروزأبادي**، «القاموس المحيط»، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثامنة: 1426هـ.

251- **مجلة الأدب الإسلامي**، العدد الصادر بتاريخ: 18/ 08/ 2003م.

252- **مجلة الوعي الإسلامي**، عدد 28 أبريل1986م، السنة الحادية عشرة.

253- **مجموعة باحثين**، «الموسوعة العربية العالمية تاريخ الجمهورية التونسية»، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الثانية: 1419هـ.

254- **محمد ابن الجزري**، «النشر في القراءات العشر»، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت. دون تحديد سنة النشر.

255- **محمد ابن عرفة**، «حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير»، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 2006م.

256- **محمد أبو شهبة**، «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، مكتبة السُّنة، القاهرة، الطبعة الرابعة: 1408هـ.

257- **محمد أبو موسىٰ**، «المدخل إلىٰ كتابي الجرجاني»، منشورات مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1418هـ.

258- **محمد أبو موسىٰ**، «دلالات التركيب دراسة بلاغية»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية: 1984م.

259- **محمد أديب صالح**، «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة: 1413هـ.

260- **محمد إقبال العروي**، «دور السياق في الترجيح بين الأقوال التفسيرية»، مطبوعات روافد، الكويت، 2007م.

261- **محمد الحبيب ابن الخوجة**، «جوهر الإسلام»، السنة العاشرة عدد (4) سنة 1398هـ.

262- **محمد الحبيب الخوجة**، «شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور»، وزارة الشئون الإسلامية قطر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1425هـ.

263- **محمد الحبيب الخوجة**، «صفحات من تاريخ تونس»، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأوَّلىٰ: 1986م.

264- **محمد الخضر حسين**، «تونس وجامع الزيتونة»، دار النوادر التونسية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1431هـ.

265- **محمد الخضري بك**، «أصول الفقه»، المطبعة التجارية الكبرىٰ، مصر، الطبعة السادسة: 1389م.

266- **محمد الطاهر بن عاشور**، «أصول النظام الاجتماعي»، تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأوَّلىٰ: 1421هـ.

267- **محمد الطاهر بن عاشور**، «التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأوَّلىٰ: 1984م.

268- **محمد الطاهر بن عاشور**، «التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح»، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1440هـ.

269- **محمد الطَّاهر بن عاشور**، «أليس الصبح بقريب»، تحقيق: د. محمد الميساوي، دار الملتقىٰ، سوريا، الطبعة الأوَّلىٰ: 1431هـ.

270- **محمد الطاهر بن عاشور**، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، دمشق، الطبعة الثانية: 1421هـ.

271- **محمد الطاهر الميساوي**، «جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور»، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأوَّلىٰ: 1436هـ.

272- **محمد الغزالي**، «نحو تفسير موضوعي لآيات القرآن الكريم»، دار الشروق، الطبعة الرابعة: 1420هـ.

273- **محمد الفاضل بن عاشور**، «التفسير ورجالة»، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثانية: 1417هـ.

274- **محمد الفاضل بن عاشور**، «الحركة الأدبية بتونس»، مطبعة دار الهناء، الطبعة الأوَّلىٰ: 1972م.

275- **محمد المختار ولد أباه**، «مدخل إلىٰ أصول الفقه المالكي»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1432هـ.

276- **محمد النيفر**، «عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب»، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأوَّلىٰ: 1996م.

277- **محمد أمين المحبي**، «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر»، المطبعة الوهبية، 1284هـ.

278- **محمد باقر الصدر**، «التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية»، الدار العالمية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1409هـ.

279- **محمد بن إبراهيم الحمد**، «تراجم لتسعة من الأعلام»، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1428هـ.

280- **محمد بن إدريس الشافعي**، «الرسالة» تحقيق: أحمد محمد شاكر، البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1357هـ.

281- **محمد بن إسحاق ابن النديم**، «الفهرست»، تحقيق: رضا تجدد، دون سنة الطبع.

282- **محمد بن إسماعيل البخاري**، «التاريخ الكبير»، تحقيق: هاشم الندوي وآخرين، دائرة المعارف العثمانية، وتصوير دار الكتب العلمية بيروت.

283- **محمد بن إسماعيل البخاري**، «صحيح البخاري»، دار التأصيل، مصر، الطبعة الأوَّلىٰ: 1433هـ.

284- **محمد بن الجزري**، «منجد المقرئين ومرشد الطالبين»، دار عالم الفوائد للنشر

والتوزيع، مكة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1419هـ.

285- **محمد بن جرير الطبري**، «تاريخ الرسل والملوك»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية: 1387هـ.

286- **محمد بن جرير الطبري**، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تحقيق: د. عبد اللَّه التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1422هـ.

287- **محمد بن جرير الطبري**، «جامع البيان»، تحقيق: محمود شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 2008م.

288- **محمد بن عبد الرحمن المباركفوري**، «تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1410هـ.

289- **محمد بن عبد الملك المنتوري**، «شرح الدرر اللوامع في أصل مقرأة نافع»، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1421 هـ.

290- **محمد بن علي الشوكاني**، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1427هـ.

291- **محمد بن عمر سالم مخلوف**، «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأوَّلىٰ: 1424هـ.

292- **محمد بن فتوح الحميدي**، «الجمع بين الصحيحين»، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية: 1423هـ.

293- **محمد بن فتوح الحميدي**، «جذوة المقتبس»، تحقيق: معروف بشار عواد - محمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1429هـ.

294- **محمد بن لطفي الصباغ**، «لمحات في علوم القرآن»، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة: 1410هـ.

295- **محمد بن محمد ابن الجزري**، «غاية النهاية في طبقات القراء»، تحقيق: ج. برجستراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1427هـ.

296- **محمد بن محمد الغزالي**، «معارج القدس»، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية: 1975م.

297- **محمد بن مسعود العياشي**، «التفسير»، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة،

قُم، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1421هـ.

298- **محمد بن يعقوب الفيروزآبادي**، «بصائر ذوي التمييز»، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، مصر، الطبعة الثالثة: 1416هـ.

299- **محمد بن يعقوب الكليني**، «الكافي»، كتاب الحجة، باب أن الأئمة نور اللَّه، مركز بحوث دار الحديث، دون سنة الطبع.

300- **محمد بوذينة**، «مشاهير التونسيين»، دار سيراس، تونس، الطبعة الثانية: 1992م.

301- **محمد جمال الدين القاسمي**، «محاسن التأويل»، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1418هـ.

302- **محمد حسين الذهبي**، «الإسرائيليات في التفسير والحديث»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1986م.

303- **محمد حسين الذهبي**، «التفسير والمفسرون»، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م.

304- **محمد حسين الذهبي**، «التفسير والمفسرون»، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، 1431هـ.

305- **محمد خليل بن علي المرادي**، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»، دار ابن حزم والبشائر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1408هـ.

306- **محمد خير رمضان يوسف**، «تتمة الأعلام»، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية: 1422هـ.

307- **محمد رشاد حمزاوي**، «من قضايا المعجم العربي»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأَوَّلىٰ: 1986م.

308- **محمد رشيد رضا**، «تفسير المنار»، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.

309- **محمد رشيد رضا**، «تفسير المنار»، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية: 1366هـ.

310- **محمد سالم محيسن**، «المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة»، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية: 1408هـ.

311- **محمد سعيد رمضان البوطي**، «أحسن الحديث»، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت. دون تحديد سنة الطبع.

312- **محمد سعيد مولوي**، «ديوان عنترة تحقيق ودراسة»، رسالة ماجستير، جامعة

القاهرة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ.

313- **محمد سميح الخالدي**، «الهوىٰ دراسة موضوعية للمصطلح القرآني»، بحث محكم علىٰ مجلة الجامعة الأردنية المجلد 37 العدد 2 2010م.

314- **محمد صالح سليمان**، «تفاوت مفهوم التفسير الدلائل والآثار ومنهج التعامل»، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، مجلة علميَّة محكمة، العدد 192، السنة: 53، رجب 1441هـ.

315- **محمد صالح سليمان**، «مفهوم التفسير بين صلب التفسير وتوابعه»، ضمن بحوث مؤتمر المغرب المنعقد بعنوان: «بناء علم أصول التفسير؛ الواقع والآفاق»، بمدينة فاس، 2015م، نشر مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع).

316- **محمد صديق خان القنوجي**، «أبجد العلوم»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.

317- **محمد صفا شيخ حقي**، «علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير»، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1425هـ.

318- **محمد عابد الجابري**، «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1992م.

319- **محمد عارف عثمان موسىٰ الهرري**، «القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير في تفسيره والرد عليه من أول القرآن إلىٰ آخر سورة التوبة»، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، 1406هـ.

320- **محمد عبد العظيم الزرقاني**، «مناهل العرفان في علوم القرآن»، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1415هـ.

321- **محمد علي الشوكاني**، «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد»، تحقيق: إبراهيم حسن الأنبابي، البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1347هـ.

322- **محمد محفوظ**، «تراجم المؤلفين التونسيين»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1404هـ.

323- **محمد ناصر الدين الألباني**، «صحيح الأدب المفرد»، مكتبة الدليل، السعودية، الطبعة الرابعة: 1418هـ.

324- **محمود بن عمر الزمخشري**، «أساس البلاغة»، تحقيق: باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأوَّلىٰ: 1419هـ.

325- **محمود بن عمر الزمخشري**، «الكشاف عن حقائق التنزيل»، مكتبة العبيكان، الطبعة الأوَّلىٰ: 1418هـ.

326- **محمود بن عمر الزمخشري**، «المفصل في علم العربية»، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمار، الأردن، الطبعة الأوَّلىٰ: 1425هـ.

327- **محمود شاكر**، «التاريخ الإسلامي»، المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة: 1421هـ.

328- **محيي الدين الكافيجي**، «التيسير في قواعد علم التفسير»، تحقيق: ناصر المطرودي، دار القلم، دمشق، ودار الرفاعي الرياض، الطبعة الأوَّلىٰ: 1410هـ.

329- **المختار العياشي**، «البيئة التونسية»، دار التركي للنشر، تونس، 1990م.

330- **مراد هوفمان**، «الإسلام كبديل»، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية، 1418هـ .

331- **المرتضىٰ الزبيدي**، «تاج العروس»، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، الطبعة الأوَّل: 1422هـ.

332- **مسلم بن الحجاج**، «صحيح مسلم»، دار المنهاج، ودار طوق النجاة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1433هـ.

333- **مصطفىٰ إبراهيم الزلمي**، «أصول الفقه في نسيجه الجديد»، دار إحسان للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثالثة والعشرون: 1435هـ.

334- **مصطفىٰ مسلم وآخرون**، «التفسير الموضوعي»، كلية الدراسات العليا، جامعة الشارقة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1431هـ.

335- **معجم لبنان الناشرون الإلكتروني علىٰ الشبكة.**

336- **مكي بن أبي طالب القيسي**، «الإبانة عن معاني القراءات»، تحقيق: د. عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، 1977م.

337- **مكي بن أبي طالب**، «الهداية إلىٰ بلوغ النهاية»، جامعة الشارقة، الطبعة الأوَّلىٰ: 1429هـ.

338- **مناع خليل القطان**، «مباحث في علوم القرآن»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الحادية عشر: 2000م.

339- **منال أبو ربيع**، «أثر السياق القرآني في الترجيح بين المعاني»، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 1440هـ.

340- **مولود السريري**، «القانون في تفسير النصوص»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1427هـ.

341- **مولود السريري**، «منهج الأصوليين في وضع الدلالة اللفظية الوضعية»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1424هـ.

342- **النابغة الذبياني**، «ديوان النابغة الذبياني»، جمع وشرح: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولىٰ: 1976م.

343- **ناصر الغامدي**، «مقدمة شرح تنقيح الفصول»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ 1421هـ.

344- **نبيل أحمد صقر**، «منهجية ابن عاشور في التفسير»، الدار المصرية للتوزيع، الطبعة الأولىٰ: 1422هـ.

345- **نجم الدين الطوفي**، «الإكسير في علم التفسير»، تحقيق: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي، بيروت، الطبعة الثانية: 1409هـ.

346- **نزار أباظة**، ومحمد المالح، «إتمام الأعلام»، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1999م.

347- **هاني بن عبيد اللَّه الصاعدي**، «مبتكرات القرآن عند الطاهر بن عاشور دراسة بلاغية»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، مكة، سنة 1434هـ.

348- **هدىٰ محمود قراعة**، «معاني القرآن للأخفش»، مطبعة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: 1411هـ.

349- **وائل حلاق**، «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 2007م.

350- **وكارل إي ماير**، «اختراع الشرق الأوسط»، ترجمة: فاطمة نصر، إصدارات سطور الجديدة، مصر 2010م.

351- **ولي اللّه الدهلوي**، «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية. 1404 هـ.

352- **ولي اللّه الدهلوي**، «الفوز الكبير في أصول التفسير»، بيت العلم بكراتشي، الطبعة الثالثة: 1426هـ.

353- **ياسر رشاد النعيمي**، «موقف ابن عاشور من الإسرائيليات»، مجلة الجامعة العراقية، 2010 م، المجلد 24، العدد (1).

354- **ياقوت الحموي**، «معجم الأدباء»، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ: 1993م.

355- **ياقوت الحموي**، «معجم البلدان»، دار صادر، بيروت، 1397هـ.

356- **يحيىٰ بن شرف النووي**، «تهذيب الأسماء واللغات»، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة النشر.

357- **يوسف بن أبي بكر السكّاكِيُّ**، «مفتاح العلوم»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: 1407هـ.

